حاشية المحقق مولانا عصام الدين (المتوفى سنة ٩٤٣) على شرح
سعد الدين التفتازاني (المتوفى سنة ٧٩١) على العقائد
النسفيه تأليف نجم الدين أبي حفص عمر
ابن محمد النسفي المتوفى سنة ٥٣٧

قال في كشف الظنون وهي حاشية تامة لطيفة العبارة * دقيقة الاشارة *
كما هو دأب المحشي في مؤلفاته اكبر ضخما من حاشية الخيالي

وقد حلينا هامشها بحاشيتين عليها من أحسن الحواشي احداهما للعلامة مولانا
ولي الدين (المتوفى سنة ١١١٩) رحمه الله تعالى وثانيهما للعلامة
المحقق السيد محمد بن حميد الكفوي المتوفى سنة ١١٧٥
قال في كشف الظنون هي حاشية مبسوطة
جمع فيها اكثر الحواشي والشروح

تنبيه

قد وضعنا حاشية العصام في الصلب وحاشيه ولي الدين
في أول الهامش وتليها في الهامش أيضاً حاشية
الكفوي مفصولتين بجدول

حاشية المحقق مولانا عصام الدين (المتوفي سنة ٩٤٣) على شرح
سعد الدين التفتازاني (المتوفي سنة ٧٩١) على العقائد
النسفيه تأليف نجم الدين أبي حفص عمر
ابن محمد النسفي المتوفي سنة ٥٣٧

قال في كشف الظنون وهي حاشية تامة لطيفة العبارة * دقيقة الاشارة *
كما هو دأب المحشي في مؤلفاته اكبر ضخما من حاشية الخيالي

وقد حلينا هامشها بحاشيتين عليها من أحسن الحواشي احداهما للعلامة مولانا
ولي الدين (المتوفي سنة ١١١٩) رحمه الله تعالى وثانيهما للعلامة
المحقق السيد محمد بن حميد الكفوي المتوفي سنة ١١٧٥
قال في كشف الظنون هي حاشية مبسوطة
جمع فيها اكثر الحواشي والشروح

تنبيه

قد وضعنا حاشية العصام في الصلب وحاشيه ولي الدين
في أول الهامش وتليها في الهامش أيضاً حاشية
الكفوي مفصولتين بجدول

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي دعانا الى دار السلام * باوضح سبيل هو دين الاسلام * وأرجح دليل هو خير الانام * بل هو أفضل الرسل الكرام * صاحب معجزة باقية على صفحة الايام * هي أفضل كتاب وأفصل خطاب وأفصح كلام * محمد النبي الامي عليه التحية والسلام * صلى الله تعالى عليه وعلى آله العظام * خير آل آل اليهم أحكام الشرائع والاحكام * وعلى صحبه الذين صحبهم الدين على أبلغ نظام * وحفظوا قواعد العقائد عن الانثلام (وبعد) فيقول العبد المتوسل الى الله المبين * القوي المتين * ابراهيم بن محمد بن عربشاه الأسفرايني عصام الدين * هذه فوائد بل موائد * قربتها من أراد أن يطالع شرح العقائد * ويجمع زوائد عوائد هي أتم الزوائد * وهي التي تقود الى تدقيق النظر وتحديد البصر نعم القائد * ولشوارد أبكار الفكر حبذا الصائد * جمعت صراح العقليات * المطابقة لصحاح النقليات * فيها عوائد لمن اعتاد الارتداع عن الخياليات والوهميات * وجعل شيخ الاسلام للاصول والعقائد عقله الوافي بالاتصال بالمبدأ الفياض * وذهنه الصافي عن كدر الاهمال بالاعتمال والارتياض * وكانه شربه من أنهار خمسة صافية ليس لها سادي ولا يركب لتحصيل نفائس الآراء وفرائد المعاني الابحر آبادي * فاياك وهذه المائدة الشريفة الموضوعة للكرام * لو لم تصف أنهارك عن قذى الاوهام * ولم يغلب على نهارك ضوء مصابيح أسهارك المنورة للظلام * ولم يتسخر وهمك لعقلك وفهمك بجامع فضلك ولم تكن من فضلاء الانام * فان للكلام هناك درجات أخرى * بل هو أحرى بان يتلو شاهده سبحان الذي أسرى * اللهم كما أنعمت أدم * وكما أسست أتم * فانا لسنا الا المظاهر * وليس عنا ما يسند الينا في الظاهر * انصرنا يا ناصر وأعطنا أوفر من كل وافر * وكما أدخلتنا في الدنيا مسافراً أخرجنا عنها كالمسافر (قوله بسم الله الرحمن الرحيم) متبركا ببركاته (قوله الحمد لله) اقتداء بكتاب الله عز وجل وببعض سوره وعملا بروايتين مشهورتين لحديث الابتداء حيث جاء في رواية كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أقطع أي قليل البركة وفي أخرى كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله فهو أقطع وعملا بما شاع بين أئمة ذوي قدر في غاية الارتفاع وما يتوهم من أنه لا يمكن الجمع بين الروايتين لتنافي الابتدائين بأمرين فيندفع بأن التنافي بين الابتدائين الحقيقيين

(حاشية المحقق ولي الدين)

(بسم الله الرحمن الرحيم)

(قوله ليس لها سادي) أي سادس فقلبت السين ياء (قوله فانا لسنا الا المظاهر الخ) هذا رمز الى مسألة وحدة الوجود التي أظهرها الشيخ محي الدين العربي وتبعه الشيخ صدر الدين القونوي والمحقق الفناري والسيد الشريف والدواني والجامي والعراقي وغيرهم من الفضلاء المحققين حتى ألفوا فيها رسائل مستقلة وخالفهم فيها أهل الظاهر من المتكلمين مثل المحقق التفتازاني وغيرهم وبعض الصوفيين وهذا المقام لا يسع تفصيلها

(قوله ثابت لهما) أي البسملة والحمدلة (قوله لا بما اشتهر) فيه رد على الخيالي وغيره (قوله وقد يؤول) الأول الخيالي وغيره (قوله ومن قال) قائله المحشي الخيالي (قوله وقد يجاب) أي عن السؤال بقوله فان قلت الى آخره (قوله يقال في وصفه) أي في وصف الشارح قائله الخيالي في هامش الحاشية.

دون الاضافيين كما فيما نحن فيه اذ ابتداء الامر المتبرك فيه انما يكون حقيقياً بأول أجزاء البسملة والابتداء بالاضافة الى المتبرك فيه ثابت لهما لا بما اشتهر ان الابتداء بالبسملة حقيقي وبالحمدلة اضافي لانه غير مطابق للواقع وتقديم البسملة لتقدمه في الكتاب وقد يؤول الحديث بجعل الباء للاستعانة أو الملابسة ولا استحالة في الابتداء بشيء باستعانة أمرين أو مع ملابسة أمرين وملابسة الابتداء بهما يجوز أن تحقق في الامور القولية بان يجعل أحدهما جزأ أول والآخر خارجا عنها مذكورا قبلها بلا فصل وفي الامور الفعلية بان يقارن أحدهما الجزء الاول من الفعل والآخر يتقدمها بلا فصل ورد الاول بان جعل الباء للاستعانة ينافي جعل شيء منهما جزأ من المبتدأ اذ لا يكون جزء الشيء آلة له فلم يكن أرباب التأليف عاملين بالحديثين حيث جعلوهما جزئين من تأليفاتهم كما هو الظاهر وكذا لا يتحقق الابتداء مع الملابسة بهما اذا جعلا جزأين بل الابتداء باحدهما مع التلبس به وهو ما جعل منهما جزأ أول ويمكن دفعه بان العمل بالحديث ليس الا العمل بما يحتمله فمن جعلهما جزأين جعل الابتداء في الحديث اضافياً والباء صلة الابتداء ومن جعل الباء للملابسة أو للآلة يجعلهما خارجين أو أحدهما جزأ ﴿قوله المتوحد بجلال ذاته﴾ جاء توحد بمعنى بقي واحدا ذكره القاموس وتوحد بالربوبية وتوحد فلان برأيه استقل به ذكره الاساس وتوحده الله تعالى بعصمته عصمه بنفسه ولم يكله الى غيره * ذكره الصحاح وغيره والظاهر أن التركيب من قبيل الثاني والتوحد بالوصف عدم مشاركة موصوف آخر فيه والتوحد بالفعل عدم مشاركة فاعل آخر فيه فتوحده بجلال الذات اختصاص جلال الذات به * ولك ان تجعل التركيب من قبيل الاول بجعل الباء في قوله بجلال ذاته للملابسة ومن الثالث أي المتوحد للاشياء بخلقه تعالى بسبب جلال ذاته وكمال صفاته فلم يشاركه في ملكه خالق * ففيه رد على من قال العباد خالقون لافعالهم ومن قال معنى التوحد بجلال الذات أن جلال ذاته ليس له من غيره فلا تساعده العبارة * فان قلت كل أحد متوحد بصفته اذ لا تقوم صفته بغيره * قلت المراد التوحد بنوع صفته وقد يجاب بان المراد التوحد بالصفات المتناهية في الكمال بمعنى انها ليست لغيره واضافة الصفة اليه تعالى بعد ربطه بالتوحد لانه في الواقع له تعالى كما يقال علامة الرجل لحيته يقال في وصفه بالتوحد بذاته الجلية رد على المعتزلة حيث حكموا بأن

﴿بسم الله الرحمن الرحيم﴾ (قوله وملابسة الابتداء) أي ملابسة فاعل الابتداء بهما اذ معنى كون الباء للملابسة هو تلبس فاعل الفعل بمدخولها لا تلبس الفعل بمدخولها فان ذلك معنى كونها للصلة كما ذكروا (قوله فمن جعلهما الى آخره) الاولى تقديم الجعل الثاني وتأخير الاول اذ العمل بالحديث انما يجب بعد حمله على أحد ما يحتمله لا الحمل بعد العمل كما تشعر به عبارته (قوله ومن الثالث الى آخره) أي ولك ان تجعل التركيب من قبيل الثالث بتقدير المفعول للتوحد والمجرور بالباء كالاشياء والخلق وجعل الباء في قوله بجلال ذاته سببية * أقول الظاهر انه لا حاجة الى هذا التقدير والجعل بل يكفي ان يقال أصل التركيب توحده الله ذاته بجلال ذاته على معنى جعل ذاته بنفسه كما قيل في مثال توحده الله بعصمته فحينئذ يرجع الى ما ذكره القائل الآتي من أن معنى التوحد بجلال الذات ان جلال ذاته ليس له من غيره فيسقط ما أورده عليه بقوله فلا تساعده العبارة كما لا يخفى * وأما ما يوهمه ظاهر المثال المذكور من لزوم كون المجرور بالباء في هذا الاستعمال من الافعال المتعدية كالعصمة فالظاهر انه ليس بثابت بل ذكر العصمة المتعدية اتفاقي على انه يمكن تضمين الجلال معنى الجعل فيكون المعنى جعل ذاته جليلة بنفسه فيرجع الى ما ذكره القائل فالايراد ساقط جداً (قوله ومن قال الى آخره) هذا القائل ليس هو الخيالي كما ظن فان عبارته هكذا معنى التوحد بجلال الذات عدم شركة الغير في جلال الذات انتهى * ولا يخفى ان هذا المعنى غير ما ذكره القائل بل هو مما ساعده القبيل الثاني كما لا يخفى (قوله واضافة الصفة) متعلق بكلمة التوحد

(ولي الدين) (قوله وهذا انما يصح الى آخره) أقول ان ماذكره الخيالي بناء على ماهو المتبادر من الذات عند الاطلاق مع قطع النظر عن المقام قال في شرح القسطاس ماهية الشيء هي مابه الشيء هو ولفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر وقد يخص الذات بالموجودات والماهية بالمركبات وقد تطلق الذات على الموصوف بالشيء ثم الماهية اما بسيطة وهي التي لا تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كماهية الواجب والنقطة واما مركبة وهي التي تكون عبارة عن مختلفات الحقائق كالبيت والانسان اه وان ما ذكره عصام الدين هو المتبادر بالنظر الى المقام اعني قوله وكمال صفاته (قوله فلا) أي فلا يوجد الرد على المعتزلة (قوله والعرضي) الصواب والوصفي (قوله لان ماينزل الى آخره) اعترض عليه بانه عليه السلام لما كان رحمة للعالمين كافة كما نطق به كلام الله تعالى لا للمؤمنين فقط يلزم ان تكون الصلاة على النبي عليه السلام متضمنة للصلاة على الكافرين أيضاً فيلزم مساواة الآل والاصحاب وجميع المؤمنين والكافرين في الصلاة الضمنية ولا اسوأ من هذا واجيب عنه بان الكافرين امنوا بدعائه من الخسف (قوله بوصفها بالسطوع) أي الارتفاع (قوله اما من اضافة البعض الى الكل) وفيه ايهام ان السطوع ليس لكل حجة وليس كذلك وان كان بعض حجج ارفع من بعض (قوله قيل لو رجع) قائله الخيالي (قوله وفيه بحث) هذا اشارة الى سؤال وجواب اما السؤال فهو بان يقال ان افادة هذا الكلام ان آية نبينا عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء انما تتم اذا كان في العبارة مايدل على ان سائر الانبياء لم يؤيدوا بامثال هذه البراهين في السطوع وهو غير ظاهر واما الجواب فهو ماقاله بعض الافاضل من ان في العبارة ما يدل على ذلك بحسب الظاهر اذا كان الجمع المضاف للاستغراق كما هو اكثري وذلك لان المتبادر من الساطع من بين جميع حجج ان يكون سطوعه بالنسبة الى كلها كما يقال هذا الشجر مرتفع من بين الاشجار أي بالنسبة الى كلها نعم انها لا تدل عليه بطريق القطع لكن المقام خطابي يكفي فيه الظن وقال أولا في تعليل الافادة المذكورة اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله تعالى أي المعجزات الدالة على صدق الانبياء فان الحجة انما تقال باعتبار الغلبة على الخصم والمؤيد بجميع حججه الساطعة بناء على ان الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما تقرر في الاصول فلو كان غير نبينا عليه الصلاة والسلام مؤيدا بالحجة الساطعة لم يكن نبينا مؤيداً بالساطع من جميع الحجج أو بجميع الحجج الساطعة لكن عبارة المحشي الخيالي ناظرة الى (قوله) (تقدير)

الاشياء والواجب متشاركة في الماهية متميزة بالاحوال والاوصاف وهذا انما يصح لو أريد بالذات الماهية وأما لو اريد ما يقابل الصفة فلا والمراد بجلال الذات الذات الجليلة حتى كانه عين الجلال على طبق كمال الصفات وقد جعل المحمود متوحداً بجلال الذات وكمال الصفات قصداً الى حصر استحقاقي الحمد الذاتي والعرضي فيه تقريرا لتخصيص الحمد به ﴿ قوله المتقدس ﴾ أي المتطهر يقال تقدس أي تطهر (في نعوت الجبروت) أي في أوصاف الكبر أي أوصاف تستلزم الكبر وهو الرفعة في الشرف والعظمة (عن شوائب النقص وسماته) أي علاماته ومقابلة النعوت بشوائب النقص وسماته تفيد التعميم أي كل نعت له بريء عن شائبة نقص وسماته فلا يرد ان التقدس عن الشوائب لا يستلزم التنزه مطلقاً فالاولى ترك صيغة الجمع وما أحسن هاتين الفقرتين قد قارن في كل منهما النفي بالاثبات فجمعت بين الصفات السلبية والايجابية مع تقدم النفي على طبق كلمة التوحيد فان التوحيد في الذات الجليلة والصفات الكمالية بنفي الشريك في هذه الامور وكذا التقدس في نعوت الجبروت عن شوائب النقص وسماته يتضمن نفي النقص وعلاماته في نعوت الجبروت واثباتها ﴿ قوله والصلاة ﴾ دعاء بنزول كل رحمة على نبيه ولا يلزم منه حرمان غيره عن الرحمة لان ما ينزل عليه يعود الى غيره لانه رحمة للعالمين (قوله المؤيد) اما على صيغة اسم المفعول كما هو المشهور أي المنصور في دعوى الرسالة أو على صيغة اسم الفاعل أي الناصر في دعواه وانما جعل الحجج مؤيدات مبالغة في وضوح نبوته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون الحجج الدالة عليها مؤيدات لها ولما كان في جعل الحجج مؤيدات ايهام ضعفها دفعه بوصفها بالسطوع ولاشبهة ان الحجج هي المعجزات والبينات الانبياء الذين شهدوا بنبوته قبل وجوده فان البينة هو الشاهد واضافة الساطع الى الحجج اما من اضافة البعض الى الكل أو الصفة الى الموصوف والظاهر سواطع حججه وواضحات بيناته وضمير حججه بظاهره الى محمد عليه الصلاة والسلام ويحتمل الرجوع اليه تعالى * قيل لو رجع الى الله تعالى لأفاد ان آياته عليه السلام أعظم من آيات سائر الانبياء وفيه بحث

التقدير الاول من كون الضمير راجعاً الى الله تعالى واضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير راجعاً اليه عليه الصلاة والسلام ينبغي ان تحمل اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد التمدح بان نبينا مؤيد بحجج جميعها ساطع بخلاف ما اذا كان بمعنى من فانه يخلو عن هذا التمدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده بل لا مدح فيه اذ سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم أو حججهم متساوية فيلزم تساويهم معه أو فضلهم عليه ولذلك فرع المحشي على كون الضمير لمحمد عليه الصلاة والسلام وقوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب انتهي وقال بعض المحققين في بيان وجه الافادة ان المراد بافراد الحجج التي جمعت بالقياس اليها حجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج هذا النبي عليه الصلاة والسلام فرداً وجميع حجج ذاك فرداً آخر وهكذا فكانه قال بساطع حجج الله تعالى التي اكرم بها الانبياء على ان الاضافة للاستغراق والا لم يفد اعظمية آية نبينا على آيات سائر الانبياء على مالا يخفى وليس المراد بها كل واحد واحد من حجج الله تعالى مطلقاً ولا كل واحد واحد من حجج الانبياء كذلك والا لصار المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى وان كان بعضها حجة نفسه عليه الصلاة والسلام وحينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل سطوع بعضها والمقصود الاول على ما نقل عنه على قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثياب من قوله فالمعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه (٥) انتهي اقول ان الافادة المذكورة لا تثبت الدلالة في العبارة على نفي ماأثبت لنبينا عليه الصلاة والسلام عن سائر الانبياء ودون اثباته خرط القتاد وماذكر من استغراق الاضافة لا ينفي ما أثبت له عنهم وما ذكر في حاشية الحاشية من ان معنى قوله بساطع حججه بادعاء ان لاسطوع لغيرها من حجج سائر الانبياء بالنسبة الى هذه فالدلالة على الاعظمية ظاهرة غير خافية فمجرد دعوى لا تسمع في مقام النزاع والا فلنا ان ندعي اكثر من هذه الدعوى وبعد التيا والتي فالبحث وارد غير مندفع بامثال هذه الحكايات بل يحتاج الى ايراد الدلائل ولو كانت ظنية والله اعلم بالصواب (قوله ونقلوا في ذلك أثراً) وهو من فصل بيني وبين آلي بعلي لم ينل شفاعتي وفي رواية فقد جفاني وربما يناقش في صحة الرواية عندهم ومنهم من قرأ المكتوب بصورة على اسمه وحمل الباء على السببية وكان المعنى من فصل بيني وبين آلي بسبب عداوته وخصومته بعلي فلم ينل شفاعتي ولا يخفى انه على تقدير صحة الرواية ينبغي حمل الحديث على هذا اذ من المستبعد جداً ان يكون بمجرد ايراد كلمة على بين النبي وآله محروما من شفاعته كيف والمحروم من شفاعته هو الكافر هكذا حقق بعض المحققين وانت خبير بان بعض الافعال يوجب حرمان الشفاعة لرفع الدرجات مثلا على ما حققناه في تعليقاتنا على حاشية الخطائي لليزدي فليطالع ثمة (قوله في كلمة الصلاة) أي اللهم صل على محمد وعلى آل محمد (قوله وجاء بمعنى الاتباع) ذكره في الصحاح والقاموس (قوله لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام) وينبغي ان يزاد وآمنوا به ليحترز به عن أبي طالب وابي لهب (قوله أو الاول للاول الخ) ويمكن عكس هذا أيضاً (قوله وقيل الفاء) قائله الخيالي (قوله بحل نظر الخ) وفي نظره نظر وذلك لان الرضى ما صرح بكون ذلك المشروط مذكوراً بل يجوز ان يكون مقدراً على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (ولي الدين)

(قوله وعلى آله واصحابه) أعاد كلمة على رداً على الشيعة حيث حكموا بمنع الفصل بين النبي عليه الصلاة والسلام وآله بكلمة على شرعا ونقلوا في ذلك أثراً والآل جاء بمعنى أهل البيت وهو المشهور في كلمة الصلاة وجاء بمعنى الاتباع ويحتمله المقام فذكر أصحابه تخصيص بعد التعميم فان الاصحاب الذين لا قوا النبي عليه الصلاة والسلام داخلون فيه (قوله هداة طريق الحق وحماته) إما وصف للآل والاصحاب أو الاول للاول والثاني للثاني * ووصف الاصحاب بالهداة على طبق قوله عليه الصلاة والسلام اصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم (قوله وبعد) أي اما بعد بدليل الفاء وأما هذه لمجرد التأكيد فانها تكون لمجرد التأكيد كما تكون للتأكيد والتفصيل صرح بذلك الرضى فلا حاجة الى تكلف التمحل لتقدير التفصيل والاجمال * وقيل الفاء لتوهم اما وكل من تقدير اما وتوهمه وان صرح بهما سيد المحققين وتبعه من جاء بعده محل نظر لان الرضى صرح بأن تقدير أما مشروط

(قوله ولا اشكال الخ) وفيه ان المشهور ان الواو للاستئناف وحينئذ لا حاجة الى ما ذكره من التمحلات (قوله ومنهم الخ) وفيه انه لامنافاة بين كون الواو عوضاً من اما وبين كونها للعطف على ما حققناه فيما علقناه على شرح الآداب (قوله عبارة عن المسائل الخ) وفيه ان هذا مخالف لما هو المختار وذلك حيث قال سيد المحققين الانسب والاولى ان تعتبر المسائل على حدة وتسمى باسم فن جعل الموضوع والمبادى من اجزاء العلوم فلعل ذلك منه تسامح بناء على شدة احتياج العلم اليهما لتنزلا منزلة الاجزاء فمن أراد التفصيل فليراجع حاشية شرح قطب الدين للسيد قدس سره وحاشية شرح المختصر له (قوله لانها مباني الاعمال) هذا تعليل لكون نفس العقائد قواعد بناء على الاضافة البيانية وانت خبير بان اطلاق القواعد على العقائد بعيد فالظاهر ان الاضافة لامية (قوله بالعرض عليها والاتزان بها) الضميران راجعان الى علم الكلام بتأويل المسائل وكذا ضميرها (قوله لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول) وهما انما يثبتان بعلم الكلام (قوله قال في شرح المواقف) أي قال سيد المحققين لانه المتبادر من الشرح اذا أطلق بخلاف الشروح الثلاثة الاخر (٦) احدها للفاضل سيف الدين الابهري وثانيها للفاضل الكرماني وثالثها لبعض الافاضل والاربعة عندي الآن ولله الحمد والمنة (قوله الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان) والمراد من كون تلك الاحكام مأخوذة من الشرع ان يكون قبولها والتدين بها بسبب ورود الشرع سواء كان اثباتها بالدليل السمعي أولا لا ما يكون اثباته بدليل سمعي فان من الاحكام ما لا يصح اثباته بالدليل السمعي لتوقف الشرع عليه كوجود البارى وعلمه وقدرته وليس المراد أيضاً مجرد الموافقة للشرع فان العقائد الموافقة للشرع اذا لم يكن التدين بها لورود الشرع بها لم تكن معتدا بها ولا تنجي في الآخرة (وقد)

يكون ما بعد الفاء أمراً أو نهيا وما قبلها منصوبا به أو بمفسر به فتأمل * فالتوجيه الوجيه للفاء انه لاجراء الظرف مجرى الشرط كما ذكر سيبويه في زيد حين لقيته فاكرمه وجعل الرضى قوله تعالى واذ لم يهتدوا به فسيقولون منه ولا اشكال في عطف هذا الكلام على الحمد والصلاة مع انهما جملتان انشائيتان لان هذه الجمل أيضاً تحتمل الانشاء بان يكون الغرض منها مدح العلم والمختصر أو لان الكلام مبني على عطف القصة على القصة ومنهم من قال الواو عوض عن اما وليست بعاطفة (قوله فان مبني علم الشرائع والاحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام) أقول مبني علم الشرائع والاحكام أولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية وهي بعض علم الكلام وأما البعض الآخر منه وهو الموضوع والمبادي فمبنى تلك المسائل التي عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام فضم مع المبني اساس قواعد عقائد الاسلام ليصح قوله هو علم التوحيد والصفات جريا على كون الكلام عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع لانه انسب بمقام الترغيب الى العلم * ووجها آخر هو ان المراد بعلم الشرائع والاحكام معرفة الشرائع والاحكام الجزئية التي تحدث آنافآنا لواحد واحد من المكلفين وبعقائد الاسلام العقائد القائمة بآحاد أهل الاسلام واضافة القواعد اليها بيانية لانها مباني الاعمال اذ لا تصح بدونها ولا شك ان مبني المعرفة المذكورة والعقائد المذكورة علم الكلام اذ العقائد انما تصح بالعرض عليها والاتزان بها والاحكام الجزئية انما تثبت وتحقق بها لانها فرع ثبوت الحاكم والرسول قال في شرح المواقف الاحكام المأخوذة من الشرع قسمان أحدهما ما يقصد به نفس الاعتقاد كقولنا الله سميع بصير وهذه تسمى اعتقادية وأصلية وعقائد

(قوله أمراً أونهياً الى آخره) أي وما نحن فيه ليس من هذا القبيل وفيه انه يمكن ان يقال تقدير الكلام ههنا وبعد فاعلم ان مبني الى آخره (قوله ليس الا المسائل الكلامية) فيه ان المراد بعلم الشرائع والاحكام على ما هو الظاهر منه هو علم الفقه ومبناه أولا وبالذات انما هو مسائل أصول الفقه ولذا سمي باصول الفقه لا المسائل الكلامية * نعم أصول الفقه تستمد من المسائل الكلامية فتكون المسائل الكلامية أيضاً مبني للفقه لكن بواسطة أصول الفقه (قوله عنيت بقوله قواعد عقائد الاسلام) فعلى هذا يكون المراد بقواعد عقائد الاسلام مسائل الكلام وباساسها موضوع الكلام ومباديه (قوله لانه) أي الجري المذكور (أنسب بمقام الترغيب الى العلم) أي الى العلم بعلم الكلام وتحصيله أو الى تحصيله بمقتضى اعادة المعرفة معرفة ووجه الانسبية انه اذا وصف العلم بان مسائله مبني علم الشرائع والاحكام وان مباديه أساس قواعد عقائد الاسلام يجتهد السامع في تحصيله بمبادي مسائله ويرغب في معرفة مسائله بدلائله بخلاف ما اذا وصف المسائل وحدها بذلك (كفوي)

(قوله ما يقصد به العمل) كقولنا الوتر واجب والزكاة فريضة (قوله وقيل المراد) قائله الخيالي (قوله وقيل) قائله الخيالي (قوله أحسن مما قبل) قائله الخيالي (ولي الدين)

وقد دون علم الكلام لحفظها والثاني ما يقصد به العمل وهذه تسمى عملية وفرعية وأحكاما ظاهرية وقد دون علم الفقه لها وقيل المراد بقواعد عقائد الاسلام الكتاب والسنة لان العقائد يجب أن تستفاد من الشرع ليعتد بها ويتوقف ثبوتها على المسائل الكلامية ولا دور لان الكلام مبني الكتاب والسنة ثبوتا وهما مبناه اعتدادا ويتجه عليه ان كونه مبني علم الشرائع والاحكام أيضا ليس الا باعتبار كونه مبني الكتاب والسنة فالفقرة الثانية تكرار للاولى * ويجاب عنه بانه ترق في المدح فان كونه مبني الكتاب والسنة واضح من الثانية دون الاولى لانه من لوازم مفهومها وليس مقصودا من حاق اللفظ فيها كما في الثانية * والاوجه أن يقال يستفاد من الاولى انه مبنى العلم ومن الثانية انه مبني الاعتقاد وان كان جهة كونه مبني الامرين واحدة فأين الثانية من الاولى * وقيل قواعد العقائد أدلتها التفصيلية وعلم الكلام مبناه لان مباحث النظر والدليل جزء منه على ماهو المختار (قوله هو علم التوحيد والصفات) يعني العلم المتعلق بالتوحيد والصفات وهو كلام أهل السنة فان المعتزلة للغلو في التوحيد نفوا الصفات فكلامهم علم التوحيد الصرف وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافي قال (الموسوم بالكلام) لئلا تنصرف العبارة الى المعنى العلمي فتفوت هذه الدقيقة اذ تخصيص الوسم بالكلام يفيد انه لم يقصد بعلم التوحيد والصفات الوسم وهذا أحسن مما قبل

(قوله ويتوقف ثبوتها) أي بيان ثبوتها أو ثبوتها عند المعتقد وفيه ان المسائل مالم تكن معتدا بها لم تفد في بيان ثبوت الكتاب والسنة فالاعتداد بالمسائل يتوقف عليها وبيان ثبوتها يتوقف على الاعتداد بالمسائل فيلزم الدور وأيضاً السمعيات من المسائل الكلامية يتوقف ثبوتها على الكتاب والسنة فلو توقف ثبوتها على المسائل الكلامية لزم الدور وأيضاً مايتوقف عليه ثبوت الكتاب والسنة ليس الا بعض المسائل الكلامية فالاقرب ان يقال بها أساس بعض المسائل والبعض الآخر أساس لها فلا دور وأساسية بعض المسائل الكلامية لها كافية في مدح الكلام (قوله فان كونه مبني الكتاب الى آخره) علل الترقي في المدح بان كون الكلام مبني الكتاب والسنة واضح في الفقرة الثانية بخلاف الفقرة الاولى * وقد علله القائل المذكور وهو المحشي الخيالي بشمول الاولى للكتاب والسنة بخلاف الثانية * ولعله لم يلتفت اليه هنا المحشي لما سبق منه ان مبني علم الشرائع والاحكام أولا وبالذات وهو المتبادر من العبارة ليس الا المسائل الكلامية فلا يشمل الفقرة الاولى أيضاً للكتاب والسنة فتأمل (قوله وللتنبيه على ارادة المعنى الاضافي) فيه انه لو أريد المعنى الاضافي كان محمول القضية أخص من موضوعها بل مباينا له فان مبني علم الشرائع والاحكام وأساس قواعد عقائد الاسلام عبارة عن المسائل الكلامية والموضوع والمبادي على ماقرره أولا ولا شك ان العلم المتعلق بالتوحيد والصفات أخص من هذه الامور بل مباين لها فكيف تصلح هذه الارادة وكيف يجوز هذا الحمل وكيف يكون أحسن مما قبل * وههنا وجه آخر ذكره المحشي الكستلي وهو انه لما كان تسمية هذه الصناعة بعلم التوحيد والصفات لتحقق معناه اللغوي في أغلب أجزائه وأشرفها وتسميتها بالكلام لمناسبة اعتبرت بينه وبينها على ماسيجيء تفصيله جعل علم التوحيد والصفات عبارة عنها وجعل الكلام سمة لها تعرف بها وعلامة تدل عليها رعاية لهذه النكتة (قوله قال الموسوم بالكلام) أقول يمكن ان يقال لما أراد ذكر الاسمين كليهما لتحصل زيادة الايضاح والمدح فلو نسب الوسم الى الكل لطال الكلام ولو نسبه الى الاول فقط أو تركه رأساً لتوهم عطف الكلام على الصفات فيفيدان المجموع اسم واحد فصرح بالوسم في الثاني ليفيد انه اسم آخر مستقل (قوله هذه الدقيقة) أي الاشارة والرمز الى الفرق بين كلام أهل السنة وكلام المعتزلة (قوله اذ تخصيص الوسم) تعليل للتنبيه على ارادة المعنى الاضافي (قوله انه لم يقصد) أي لم يقصد ههنا والا فيصرح الشارح بالوسم به أيضاً (قوله وهذا أحسن) أي كون تخصيص الوسم بالكلام للتنبيه على ارادة المعني الاضافي أحسن مما قبل لما فيه من الاشارة الى الفرق بين المذهبين بخلاف ماقيل (كنوي)

(كفوي) (قوله على ان فيه أنه يوهم) الظاهر انه علاوة لما أورده على القائل * وفيه ان هذا الايهام لم ينشأ من توجيه القائل بل يوجيه يدل على ان الوسم بالاول ليس باشهر وانما ينشأ ذلك بمجرد ترك الوسم في الاول وذكره في الثاني فهو مشترك بين التوجيهين * فلو أتى بدل هذه العلاوة ما ذكره بعض الافاضل (محمد شريف) من ان ماذكره القائل يوهم ان الوسم بالاول مشهور وليس كذلك فالاحسن ان يقول نبه على ان الوسم بالثاني مشهور ليندفع هذا الايهام ولتكون العبارة أخصر انتهى (قوله وبكلام) وهو كلام المعتزلة (قوله شدائد ظلماتها) قال حفيد الشارح هذا قرينة بلا مرية فان الغيهب هو الظلمة لاشدته نعم اذا جعل وصفاً للادهم أي الاسود يراد به شدة السواد فتخصيص الشكوك بالغياهب والاوهام بالظلمات مجرد تفنن في العبارة انتهى فتدبر (١) (قوله ولا شك ان ظلمة الشك أشد) أي ظلمة الشك المتعلق بخلاف الحق بمعونة المقام والا فظلمة الوهم أشد من ظلمة الشك في الحق كما قيل وذلك لانه اذا تعلق الوهم بالحق تعلق الظن بخلافه فتعسر ازالته وتبديله الى اليقين بالحق (قوله أو الادلة (٨) الضعيفة) لعل وجه ارادتهما بهما هو ان يحملا على ما به الشك وعلى ما به الوهم اذ المصادر قد تطلق ويراد بها هذا المعنى كالاشكال فيما به الاشكال (قوله المذاهب الضعيفة) أي المخالفة لمذاهب أهل الحق (قوله قلت الوهم ظلمة في اليقينيات الى آخره) هذا الجواب انما يمشي اذا حمل الوهم والشك على الوهم والشك فيما يتعلق بخلاف العقائد الحقة والسؤال يجري فيما اذا حملا على الوهم والشك فيما يتعلق بنفس العقائد الحقة أيضاً فبهذا الجواب لايندفع الاضطراب بالكلية (قوله أو اضافة الجزء الى الكل) على ان يكون الاسلام بمعنى المسلمين أو على (يستضيء) ان يكون التقدير علماء أهل الاسلام كما رمز اليه بقوله كما لايخفى على أهله (قوله ففيه تشبيه الملة والدين الى آخره) يعني ان فيه استعارة بالكناية بقرينة نسبة النجم اليهما وفي النجم استعارة تحقيقية كما في قوله تعالى ينقضون عهد الله * حيث استعير الحبل للعهد على سبيل الكناية والنقض لابطاله كما ذهب اليه صاحب الكشاف قال (ساچقلي زاده) فان قلت ذكر المشبه هنا وهو الامام مانع عن كون النجم استعارة فهو بتقدير الكاف كما ذكر في المطول * قلت قد نقل عن الشيخ عبد القاهر ان ماذكر فيه المشبه ان لم يحسن دخول شيء من أدوات التشبيه فيه الا بتغيير صورة الكلام كان اطلاق اسم الاستعارة أقرب لغموض اداة التشبيه فيه وذلك بان يكون اسم المشبه به نكرة موصوفة بصفة لاتلائم المشبه به نحو فلان بدر يسكن الارض وشمس لاتغيب فانه لايحسن دخول الكاف ونحوه في شيء منها الا بتغيير الصورة نحو كالبدر الا انه يسكن الارض وكالشمس الا انه لايغيب وما نحن فيه من هذا القبيل لان الملة والدين لايلائمان المشبه به فلا يحسن دخول الكاف الا بتغيير

انه نبه على ان الوسم بالثاني أشهر على ان فيه انه يوهم ان الوسم بالاول اشهر حتى لم يحتج فيه الى التصريح بالوسم (قوله المنجي) صفة ثانية لعلم التوحيد والصفات وفيه تعريض بالحكمة النافية للصفات ولكلام نفاة الصفة (قوله وغياهب الشكوك) شدائد ظلماتها ولاشك ان ظلمات الشك أشد من ظلمة الوهم وقد ضمن اضافة الغيهب الى الشك واضافة الظلمة الى الوهم تشبيه العلم بالنور والجهل بالظلمة وكلا التشبيهين شائعان والمراد بالشك والوهم اما معناهما أو الادلة الضعيفة المبنية عليها المذاهب الضعيفة * فان قلت من العقائد السمعيات التي لا طريق اليها الا السمع والسمع قد لا يفيد اليقين فكيف يكون في الكلام نجاة عن ظلمة الوهم * قلت الوهم ظلمة في اليقينيات دون الظنيات (قوله وان المختصر) سماه مختصرا لا لانه اختصر من كتاب كالتلخيص بالنسبة الى المفتاح ومختصر ابن الحاجب بالنسبة الى المنتهى بل لانه اختصر فيه المسائل المدللة المفصلة فيها اختلاف المخالفين عن الادلة والاختلاف واقتصر على ايرادها ولك ان تجعله من قبيل سبحان الذي عظم جسم الفيل وصغر جسم البعوض ووجه تسميته بالعقائد انها عقائد صرفة بخلاف الكتب المبسوطة فانها ممزوجة من الخلافيات والمبادي مما ليس بعقائد بل وسائل الى علم العقائد والاجتناب عن الفوائد (وقوله قدوة) بمعنى المقتدي به واضافة العلماء الى الاسلام من اضافة اسم الفاعل الى المفعول أو اضافة الجزء الى الكل كما لا يخفى على أهله واضافة النجم الى الملة والدين اما اضافة النجم الى مقره ففيه تشبيه الملة والدين بالسماء في العلو والشرف ومدح النجم بالاستقرار فيه أو اضافته الى ما

(١) اشارة الى ماذكره بعض المحشين نقلا عن تهذيب الازهري من ان الغيهب هو الظلمة الشديدة (منه)

بان يقال هو كالنجم الا انه في الملة والدين لافي السماء تأمل انتهي (قوله والدين والملة متحدان بالذات) قيل الأولى ان يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد بالذات لاواحدان وكما يقال زيد وعمرو وبكر متحد بالماهية لامتحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته انتهي (كلام الذهبي) * وفيه ان الرعاية لجانب اللفظ مع ترك الرعاية لجانب المعنى مما لا ينبغي لشأن الفضلاء فتأمل (قوله بمعنى الكتابة) * قال الكستلي هو بمعنى السلوك واللحوب يقال طريق ممل أي ملحوب ومسلوك ومللت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى وجمعت قطعته فالوضع الالهي باعتبار انه طريق لسلوك الناس واجتماعهم يقال له الملة انتهى (قوله وصار فيهما المقتدى به) * (قال المحشي كمال الدين بن أبي شريف) قال الذهبي يقال له مائة مصنف توفى سنة سبع وثلاثين وخمسمائة انتهي والنسفي هذا هو أبو حفص عمر بن محمد بن أحمد بن اسماعيل بن محمد بن لقمان السمرقندي الحنفي وللحنفية نسفيون سواه. منهم الليث أحمد بن عمر بن محمد النسفي (٩) ثم السمرقندي الفقيه الواعظ توفى بعد أبي حفص بخمسة عشر سنة وأبو البركات عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي صاحب الكنز وغيره من التأليفات والبرهان محمد بن محمد النسفي له تصانيف كثيرة في التفسير والفقه والكلام وغيرها وهو متأخر توفى سنة أربع وثمانين وستمائة انتهى كلامه (قوله وهي ما اكتسبته) عدل عن التعريف المشهور وهو قولهم ما استفيد به لان ظاهره دور حيث أخذ فيه الاستفادة المأخوذة من مبدإ المعرف المقصود بالتعريف لان الخفاء في المشتق ليس الا باعتبار مبدإ الاشتقاق ولان تعريف المشتق بالمشتق تعريف لمبدإ الاشتقاق والجواب المشهور في أمثاله لايتمشى ههنا كما لايخفى * اللهم الا ان يقال هذا تعريف لفظي لايجاني فيه عن الدور فتأمل * وأما ما قيل من ان توقف معرفة المعرف على معرفة المشتق المأخوذ في تعريفه بالكنه ممنوع * وان سلم ذلك فلا نسلم توقف معرفة ذلك المشتق بالكنه على معرفة مبدإ الاشتقاق مطلقاً وان سلم فلا نسلم توقف معرفته على معرفته بالوجه الذي يقصد من التعريف بل المعرفة بوجه ما كافية فمع كونه تدقيقاً فلسفياً لايليق اعتباره في التعاريف ولايدفع لزوم الدور بحسب الظاهر هذا لكن الاولى ان يقال ما اكتسب من علم أو مال (قوله من علم أو مال) المقصود منه هو التعميم أي ما اكتسبته من خير علما كان أو مالا أو غيرهما وحمله على التخصيص كما هو الظاهر يستلزم عدم الجامعية كما لايخفى (قوله إما لانها) أي تلك العبارات تفصل بواسطة فصل مدلولاتها بين الحق والباطل أو مدلولاتها تفصل الى آخره (كفوي)

يستضيء منه ففيه مدحه بأنه يضيء الملة والدين أو اضافته الى الطريق فان النجم يسلك به الطريق الذي ليس بواضح ففيه مدحه بأنه المقتدي في الدين يتمسك به في سلوكه * والملة والدين متحدان بالذات مختلفان بالاعتبار فان الملة من الاملال بمعنى الكتابة صارت اسما للدين من حيث انه يكتب * والدين الطاعة صار اسما له من حيث انه يطاع والكتابة شعار العلماء والاطاعة شعار الاتقياء ففي اضافة النجم الى العبارتين تلويح بأنه جمع بين العلم والتقوى وصار فيهما المقتدى به * ودار السلام الجنة سميت بها لسلامة أهلها من الاعراض والامراض ولانهم يخاطبون فيها بتحية هي سلام عليكم طبتم * ويحتمل ان يكون من قبيل بيت الله جعلت دارا لله تشريفاً وتكريما لها فالسلام المضافة هي اليه من اسمائه تعالى أو أضيفت الى الله تعالى لانه كما يرى الرجل في داره يرى المؤمنون ربهم فيها والاخير من تحف الفقير (قوله من هذا الفن) بيان لغرر الفرائد ودرر الفوائد قدم عليها رعاية للسجع ووجهه تقديم الحال على ذي الحال المجرور وكانه رجح مذهب الكوفي لقوة شاهده والغرر جمع غرة وهي في الاصل بياض في جبهة الفرس فوق الدرهم اشتهرت في كل شريف واضح والفرائد جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة الثمينة سميت فريدة لانفرادها في الصدف أو ظرف الصيرفي على ماقيل أو لانفرادها في بلد أو اقليم أو لانفراد مالكه كذلك على ماالعقل عليه دليل والدرر جمع درة والفوائد جمع فائدة وهي ما اكتسبته من علم أو مال وجعل المقاصد العلمية فوائد يصح بكلا الاعتبارين بعد جعلها درراً وفرائد وقد جعل الفن بحرا يستخرج منه الدرر في ضمن جعل مافي مختصره دررا وفرائد (قوله في ضمن فصول) يعني به في ضمن عبارات أخذا من فصل الخطاب سماها فصولا اما لانها تفصل بين الحق والباطل أولانها تفيد معانيها مفصولة عن

(قوله على الوجهين الى آخره) متعلق بقوله سماها فصولا فهو كالبدل عن قوله اما لانها تفصل الى آخره فان الوجهين الذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب هو كون الخطاب فاصلا بين الحق والباطل ومفيداً للمعاني مفصلة عن غيرها (قوله والاول) وهو كون التسمية للفصل بين الحق والباطل (قوله هناك) أي في هذا المقام (قوله إفادة لااعادة) وذلك لان المراد من النصوص الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها فتلك الالفاظ تفيد معانيها مفصلة متميزة فلو أخذ الفصول بذلك المعنى كان مفاد قوله وأثناء نصوص اعادة لمفاد قوله في ضمن فصول فتأمل (قوله بوصف مدلولاتها) وأنت خبير بانه يجوز ان يكون صفة له بوصف نفسه فان تلك العبارة المسماة بالفصول نفسها قواعد وأس للدين بواسطة كون مدلولاتها كذلك ويمكن ان يحمل ما ذكره على هذا المعنى فافهم (قوله والفصوص جمع فص للخاتم) قال (محمد شريف) ويمكن ان يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المزين ويكون اثبات الجواهر والفصوص له تخييلا فحينئذ يكون المراد من الفصوص الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لافصوص الخواتم (قوله وتبيين المعضلات) مبتدأ خبره فوله يكون على الوجهين (قوله أحدهما توجيه منقح) على ان يكون ظرفية التنقيح للتوجيه من قبيل ظرفية الصفة للموصوف للمبالغة كما في قولهم زيد في الخصب والراحة فالمعنى مع توجيه منقح غاية التنقيح بحيث أحاط به التنقيح احاطة الظرف بظروفه (قوله وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح) الظاهر انه توجيه بجعل ظرفية التنقيح للتوجيه من قبيل ظرفية السبب للمسبب كما في قوله تعالى في القصاص حياة يعني لم يأت بتنقيح مجرد عن الفوائد بل بتنقيح منمر للزوائد المقبولة كالفرائد بحيث لو لم يكن التنقيح لبقي الكلام غير موجه على قياس ماسيأتي في نظيره من التوضيح (قوله يحتمل ارادة تنبيه) بان يكون المعنى ومع تنبيه موضح أحاط به التوضيح كاحاطة الظرف بظروفه على ان يكون ظرفية التوضيح للتنبيه من قبيل ظرفية الصفة للموصوف (قوله وطي الكشح) لم يتعرض لاضافة الكشح الى المقال بان يقول وطي كشح المقال عن الشيء كناية عن الاعراض عنه ففيه اشارة الى انه مما لا حاجة اليه في أصل المقصود اذ الكناية تتم بدونها أيضاً والظاهر ان تلك الاضافة لادنى ملابسة لوقوع طي الكشح في المقال أي طاويا كشحي في المقال (قوله وطي الكشح عن الشيء كناية) كما ان طي الكشح عن الامر كناية عن اضماره وستره (قوله كناية عن الاعراض عنه) أي عن ذلك الشيء لكون الاعراض عن الشيء لازما لطي الكشح عنه قيل ولك ان تحمل الكلام على الاستعارة المكنية فان الكشح لازم لذي الجنب فاسند الى المقال تخييلية كما اسند الاظفار الى المنية في اظفار المنية نشبت وفيه أن كون الشارح طاويا لكشح المقال يكون حينئذ ركيك المآل (قوله والارجح ان يحمل الخ) قيل وجه الارجحية حسن المقابلة للاطالة لانه حينئذ لازم ضده وفيه نظر لانه سيذكر التجافي عن الاخلال فيكون بمنزلة التكرار واما الايطناب فهو ليس عين الاطالة لانها الزائدة لالفائدة بخلاف الاطناب على ماذكر المعاني انتهي (وأنت) (كفوي)

غيرها متميزة غير ملتبسة به على الوجهين اللذين ذكرا في توجيه فصل الخطاب والاول هناك الراجح المستطاب ليكون قوله واثناء نصوص افادة لااعادة وقوله هي للدين قواعد صفة لفصول بوصف مدلولاتها أو الضمير للدرر فالجملة حالية لكنها خالية عن الواو ولا يخفى على ذكي لطافة اضافة الجوهر الى اليقين فانه لامحالة لكل عرض جوهر والفصوص جمع فص للخاتم وهو مثلث وجعل الجوهري الكسر لحنا وطعنه القاموس بأنه وهم طعنا (والتهذيب) التنقيح والاصلاح وتنقيح الشعر تهذيبه (وتبيين المعضلات) وهي مشكلات لا يهتدي لوجه حلها من داء عضال عجز الطبيب عن معالجته يكون على وجهين بأن يؤتي بحلها أو تشييد أركانها وتوضيح بيانها (قوله مع توجيه للكلام في تنقيح) يحتمل وجهين أحدهما توجيه منقح أحاط به التنقيح وثانيهما توجيه في ضمن التنقيح أي نقحته بحيث صار موجها وكذا قوله (وتنبيه على المرام في توضيح) يحتمل ارادة تنبيه في غاية الوضوح وارادة التنبيه على المراد في ضمن التوضيح يعني لم يأت بتوضيح لايفيد بان يكون توضيح الواضح بل بتوضيح لو لم يكن لبقي المرام خفيا غير لائح وغب الشيء بالكسر عاقبته والكشح الجنب وطي الكشح عن الشيء كناية عن الاعراض عنه والظاهر انه أراد بالاملال ماهو لازم الاطالة والارجح أن يحمل على املال يلزم منه الايجاز المخل حيث لا يفهم المعنى

(والتجافي)

(قوله وقيل ملاحظة الخ) قائله الخيالي

وانت خبير بانه لو اريد بالاملال ماهو لازم الاطالة لكان بمنزلة التكرار بالنسبة الى الاطالة المقدم ذكرها بخلاف مالو اريد به ما هو لازم الاخلال فانه حينئذ بمنزلة التكرار بالنسبة الى ما سيأتى والارجح ان يحترز عن التكرار بالنسبة الى المتقدم وأما الاحتراز عنه بالنسبة الى ما سيأتي فهو بمنزلة نزع الخف قبل الوصول الى الماء فتدبر (قوله فكانه وضع الاخلال مقام الايجاز) لعله أول الاخلال بالايجاز لتحصل المقابلة ولم يؤول الاطناب بالاطالة مع انهما سيان في قبول التأويل وحصول المقابلة لوجوه اقتضته منها انه يكون مضمون هذه الفقرة الثانية حينئذ عين مضمون الفقرة الاولى بناء على ماهو الارجح من حمل الاملال على مايلزم منه الايجاز المخل فيكون تكراراً وتأكيداً والتأسيس خير من التأكيد ومنها ان العادة هي التأويل في المقام الثاني دون الاول اذا احتاج أحدهما الى ذلك لئلا يكون كنزع الخف قبل الوصول الى شط النهر ومنها انه ليس في وضع الاطناب مقام الاطالة وجه يستدعيه بخلاف وضع الاخلال مقام الايجاز فان فيه رعاية للسجع وفيه انهم لا يتحاشون عن التكرار والتأكيد ولم يعدوه من الملام فى امثال هذا المقام وأيضاً قد يتركون تلك العادة ويختارون التأويل فى أول المقام اذا كان ارجح كما ههنا فان ارادة الاطالة من الاطناب أوضح من ارادة الاخلال من الايجاز ولذا تراهم يضعون الاطناب في مقام الاطالة ولم يضعوا الاخلال فى مقام الايجاز وأيضاً فى وضع الاطناب مقام الاطالة تجنب عن تكرار لفظ الاطالة حيث ذكره مرة فى الفقرة الاولى على ان فى تأويل الاطناب بالاطالة موافقة للواقع فان الشارح رحمه الله لم يتجاف عن الاطناب في هذا الكتاب كما لا يخفى على من تتبع كلامه بل قوله متجافياً عن طرفى الاقتصاد الاطناب والاخلال اطناب (١١) والاقتصاد متجافياً عن الاطناب

والتجافي التجاوز والاقتصاد ما بين الافراط والتفريط والاطناب يقابل الايجاز والاخلال يقابل الاطالة فكانه وضع الاخلال مقام الايجاز رعاية للسجع ففاته رعاية جانب المعنى لرعاية جانب اللفظ والاطناب بدل من طرفي الاقتصاد بدل البعض من الكل والاخلال عطف عليه وقيل ملاحظة العطف سابقة على الابدال فالمجموع بدل الكل من الطرفين فكان يستحق اعرابا واحداً الا انهما اعربا بجعل الطرفين لتعددهما في حكم متبوعين والاوجه أن يقال أجري الاعراب على كل

والاخلال فيشهد على خلاف ما يدعيه كما قيل (قوله والاطناب بدل الخ) (قال محمد شريف) هذا خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد من نسبة التجافي الى الطرفين التجافي عن أحدهما وايد بنحو السكنجبين ماء وعسل وخل فان الخبر هو المجموع والاعراب جار على كل واحد منها وأنت خبير بانه انما يلزم ذلك لو لم يعطف على الاطناب الاخلال وأما اذا عطف هو عليه فلا يلزم ذلك كما لا يخفى على ذوي البال وأما ما (قاله ساچقلى زاده) من انه اذا جعل الاطناب بدلا عن الطرفين يفهم منه ان المقصود بالنسبة هو الاطناب بناء على ان البدل مقصود بالنسبة دون متبوعه وليس الطرف الآخر مقصوداً ثم اذا عطف الاخلال عليه والعطف تابع مقصود بالنسبة الواقعة في الكلام مع متبوعه يفهم ان الاخلال مقصود أيضاً ففي الكلام تناقض فغلط لانه لا يفهم من كون الاطناب بدلا ان الاخلال ليس مقصوداً بالنسبة غايته أنه لا يفهم منه ان الاخلال أيضاً مقصود بالنسبة أم لا ثم اذا عطف على الاطناب يفهم انه أيضاً مقصود اذ لا يفهم من كون الشيء بدلا الا ان ذلك الشيء مقصود بالنسبة دون متبوعه لا ان شيئاً آخر ايضاً ليس بمقصود لا يقال يلزم من عدم مقصودية المتبوع الذي هو الطرفان عدم مقصودية الاخلال بناء على ان الطرفين عبارة عن الاطناب والاخلال لانا نقول المراد من عدم مقصودية المتبوع بالنسبة هو عدم مقصوديته بها بذلك العنوان لا عدم مقصودية ذاته بجميع اجزائه والا لزم التناقض بالنظر الى مقصودية الاطناب أيضاً لكونه أحد الطرفين بل لزم التناقض في بدل الكل من الكل أيضاً نحو جاء زيد اخوك فان اخوك عبارة عن زيد وذلك ظاهر (قوله فى حكم متبوعين) (قال محمد شريف)هذا لا يتمشى فى أمثال قولنا الشاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه واعتبار التعدد في أمثاله أيضاً تكلف أقول المثالان المذكوران ليسا من قبيل ما نحن فيه كما لا يخفى ولو سلم فنقول لا بد من ارتكاب التكلف واعتبار التعدد فى الجميع لقيام البرهان على ان لمعمول واحد اعرابا واحداً فلا بد من تعدد ولو اعتبارا والتعدد فى المعمول يستدعى التعدد في العامل فى أمثاله والتعدد فى العامل لا يكون بدون تعدد المتبوع وأمثاله على انه يمكن ان يقال اذا

(قوله مما أورد عليه الشارح الخ) فيه اشارة الى ان ما نقل عن الشارح في حاشية المطول من ان هذا تحقيق وتبيين لطريق التركيب لا اعتراض غير معتد به (قوله ان فيه عطف الانشاء على الخبر) وانت خبير بان هذا العطف جائز عنده صرح به في كتبه وانما رد هذا التركيب في شرح التلخيص الزاما لمصنفه وذلك لان هذا العطف غير جائز عنده ولو كان مقصوده رده مطلقاً كيف يورده في كتبه مثل التلويح وهذا الكتاب وغيرهما (قوله واما ثانيا الخ) هذا جواب تسليمي والاول جواب منعي وتقريره لا نسلم عدم جواز عطف قوله ونعم الوكيل على قوله حسبي بلا تأويل ولو سلم فلا محذور في عطف ونعم الوكيل على حسبي المؤول بحسبني لانه يجوز عطف الانشاء على الخبر الخ (قوله المطابق للحق) فيه تعريض بأن خلاف هذا باطل كما ذهب اليه المحقق الشارح وغيره واختاره هذا المحشي (قوله واعترض) والمعترض على الوجه الثاني هو الخيالي (قوله ليس للمعترض) اى المعترض على تركيب وهو حسبي ونعم الوكيل وهو الشارح التفتازاني (قوله ويمكن ان يزاد الخ) وانت خبير بان هذا ليس وجها زائداً بل هو عين الوجه (١) الاول المنقول عن السيد السند وذلك حيث عطف فيه نعم الوكيل على حسبي ولا شك ان المعطوف على الخبر خبر والانشاء اذا وقع خبراً فلا بد وان يؤول كما هو الحق عند السيد السند (قوله ومما زيد الخ) زاده الخيالي تبعاً للفاضل الخطائي في حاشيتي المختصر والمطول ومما زاده الخيالي أيضاً جعل هذا من قبيل عطف القصة على القصة ولم يذكره هذا المحشي لعدم تمشيته من طرف صاحب الكلام المعترض عليه وهو صاحب التخليص

منهما مع أن المجموع مستحق لاعراب واحد لان كلا منهما قابل للاعراب . ففي اعراب أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح كما يقولون في اعراب جاءني القوم واحدا واحدا حيث أعرب واحدا واحدا اعرابين مع أن المجموع حال واحد (والرشاد) بالفتح الاهتداء والمراد بنيل العصمة نيل العصمة عن الخطأ كما هو اللائق بمقام التصنيف ويحتمل أن يراد نيل العصمة في الدين يعني ليس اعتمادنا على الكلام بل على الله تعالى (والسداد) بالفتح الصواب من القول والعمل (قوله وهو حسبي ونعم الوكيل) هذا التركيب مما أورد عليه الشارح ان فيه عطف الانشاء على الخبر حيث قال عطف نعم الوكيل وهو انشاء على حسبي بتأويله بحسبني وهو خبر أو على جملة وهو حسبي ورده السيد السند بوجوه أما أولا فبأنه عطف على حسبي بلا تأويله بجملة حتى يكون خبرا اذ يجوز عطف الجملة التي لها محل من الاعراب على المفرد وبالعكس وأما ثانيا فبأنه يجوز عطف الانشاء على الخبر فيما له محل من الاعراب يدل عليه قوله تعالى وقالوا حسبنا الله ونعم الوكيل قطعا اذ ليست الواو من المحكي اذ لا مجال للعطف في المحكي بل هي للحاكي وأما ثالثا فبأنه يجوز عطف ونعم الوكيل بتقدير وهو نعم الوكيل على جملة وهو حسبي لانه حينئذ جملة خبرية متعلق خبرها جملة انشائية لانه في تقدير هو مقول في حقه نعم الوكيل اذ الانشاء لا يقع خبر المبتدإ الا بهذا التأويل كما هو المشهور المطابق للحق * واعترض على الثاني من وجوه بأن نعم الوكيل في الآية يصح أن يكون عطفا على حسبنا وعلى حسبنا الله بتقدير وهو نعم الوكيل فكيف يجزم بانه ليس العطف من المحكي * ويمكن دفعه بانه ليس للمعترض أن يدفع عن نفسه صحة العطف في الآية بذلك لانه لو اعترف به لم يكن لاعتراضه موقع * ويمكن أن يزاد في الوجوه ان نعم الوكيل عطف على حسبي بتقدير مقول في حقه نعم الوكيل اذ المعطوف على الخبر في حكم الخبر فكما يجب في جعل الانشاء خبرا هذا التأويل يجب في عطفه على الخبر أيضاً * ومما زيد انه

(عطف)

أمكن اعتبار التعدد في المتبوع بلا تكلف بارد كما ههنا يجعل المجموع تابعاً واحداً ويعتبر تعدد المتبوع والا يجعل كل واحد تابعاً على حدة (قوله ترجيح بلا مرجح) وفيه ان كون آخر الثاني آخرا للمجموع يصلح ان يكون مرجحاً (قوله ويمكن ان يزاد في الوجوه) أي في وجوه الرد على الشارح وهذه الوجوه توجيهات للتركيب المذكور حقيقة (قوله فكما يجب في جعل الانشاء الخ) فيه انه لا يجب ذلك عند الشارح بل هو تعسف لا يجوز ارتكابه عنده كما صرح به في بحث كون المسند جملة من المطول ورده مبني على ذلك فرده لمجرد ذلك التقدير مما لا ينبغي فتدبر (قوله يجب في عطفه الخ) فيكون تقدير الكلام وهو حسبي

(١) فيه ان الوجه الاول المنقول عن السيد انما هو عطف الانشاء على المفرد بدون التأويل يظهر بالنظر في كلامه في حواشيه على المطول أفاده الكفوي (منه)

(قوله وجعله الخ) قال بعض الافاضل جملة والله الهادي ليست معطوفة على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله * ان الثمانين وبلغتها * فكانه قيل اللهم اهدني سبيل الرشاد وأعطني العصمة والسداد عدل الى الجملة الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله انتهى وانت خبير بان الاصل في الواو العطف فالم يصرف عنه صارف لا يعدل الى الاعتراض سيما اذا لم يستقم الاعتراض على مذهب الجمهور على ان جعل الواو للاعتراض انما ارتكب فليرتكب أولا في قوله ونعم الوكيل حتى لا يحتاج الى ادعاء انشاء المدح (قوله فاسد) يريد به الرد على المحشي الخيالي حيث حمل الحكم على المنطقي وهو في الحكم بالفساد تابع للتفتازاني حيث قال في التلويح ان الحكم في اصطلاح المنطق يطلق على ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وتسمى تصديقاً وهو ليس بمراد ههنا لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية انتهى وانت (١) خبير بان ماذكره الخيالي حق لا فساد فيه كما زعمه هذا المحشي فكيف وقد قال سيد المحققين في حاشية شرح المختصر وفي جعل الاحكام منقسمة الى العقلية والشرعية الاصلية والفرعية اشارة الى انها بمعنى التصديقات لا الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين فلا يلزم استدراك قيدي الشرعية والفرعية انتهى فقد حمل الحكم على اصطلاح المنطق ورضي به ولعل الخيالي اشار بهذا الحمل الى الرد على ماذكره التفتازاني في التلويح فكيف يحكم هذا المحشي بالفساد والله لا يحب الفساد (قوله تعسف الخ) تبع فيه التفتازاني لكن رد عليه صاحب الترجيح بانه ليس فيه تكلف فضلا عن التعسف بل هو المتبادر الى الافهام أشد تبادر وورود السؤال لا ينافي التبادر

ومقول في حقه نعم الوكيل فهو من قبيل عطف مفرد متعلقه جملة انشائية على مفرد آخر هكذا ذكره في حواشيه على حواشي الشريف على المطول (قوله مقسما لعلم التوحيد) فان العلم بوحدانيته تعالى وكذا سائر صفاته تعالى لا يتوقف على الشرع

عطف على جملة وهو حسبي وهو لانشاء التوكل وينتقل الكلام حينئذ الى عطفه على قوله والله الهادي الى سبيل الرشاد ويحتاج الى جعله انشاء مدح وبعد ينتقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله انشاء مدح لشرحه بعيد جدا (قوله اعلم ان الاحكام الشرعية) لا يخفى انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا ما سيأخذه في تعريف الفقه وقد حقق في التلويح أن المراد بالحكم في تعريف الفقه نسبة أمر الى آخر ايجابا أو سلبا وحمله على الحكم المنطقي المسمى بالتصديق فاسد وعلى الحكم المتداول بين الاصوليين وهو خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير تعسف نشأ من صاحب التوضيح فنحن نقتصر على تفسير الحكم بالاسناد المذكور ونعرض عن التفصيل الذي لا يليق بهذا المقام فان أردت التفصيل فعليك بالتلويح فان المقام مقام الاختصار والتنقيح والمراد من الشرعي ما يؤخذ من الشرع لا ما يتوقف على الشرع والا لم يصح جعل العلم المتعلق بها مقسما لعلم التوحيد والصفات واحترز به عن الاحكام المتعلقة بكيفية العمل المأخوذة لا من الشرع كالاحكام الطبية والنحوية الى غير ذلك لئلا يدخل العلم بها في علم الشرائع والاحكام

---

(١) قوله وانت خبير بان ماذكره الخيالي حق الخ أقول فيه ان الحكم بالفساد مدلل بما ذكره التفتازاني بقوله لانه علم والفقه ليس علما بالعلوم الشرعية وحاصل استدلاله ان الحكم بمعنى التصديق علم فلو حمل الاحكام في تعريف الفقه بانه العلم بالاحكام الشرعية كما وقع في التنقيح لزم ان يكون الفقه علما بالعلوم الشرعية وليس كذلك كما لا يخفى فماذكره هذا القائل اما اعتراض على التفتازاني بطريق المعارضة أو المناقضة مستدلا بقول الشريف أو مستندا به وكل منهما باطل اما الاول فلان مجرد قول الشريف لا يكون دليلا على الحكم بالحقيقة على ان قوله انما هو في الاحكام المأخوذة في تعريف الفقه بانه العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية فكون الاحكام هناك بمعنى التصديق لا يوجب كونها ههنا أيضاً كذلك واما الثاني فلانه مناقضة على الحكم المدلل وذلك خارج عن قانون المناظرة واما اعتراض على الفاضل العصام كذلك وذلك أيضا باطل لان صريح كلامه انه ينبغي ان يراد بالحكم ههنا أي في تقسيم الاحكام الى العملية والاعتقادية بقوله اعلم ان الاحكام الخ ما سيأخذه في تعريف الفقه بقوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية لئلا ينتشر اجزاء الكلام ويلتئم آخره بأوله حسن الالتئام والحكم المذكور في ذلك التعريف لا يجوز ان يكون بمعنى التصديق فانه كتعريف صاحب التنقيح في اضافة المعرفة الى الاحكام وقد حقق في التلويح ان المراد الخ وما ذكره سيد المحققين في حاشية شرح المختصر لا يفيد شيئاً في هذا المقام كما لا يخفى على الافهام فما أورده هذا القائل ليس الا للتحير والتدله في فهم المرام والخلط في الكلام أفاده الكنفوي (منه)

(قوله بطرفي احكامه) اعني الكيفية والعمل

(قوله والمراد بالتعلق بكيفية العمل الخ) وقد يقال المراد به كون المقصود أصلاح العمل والاتيان به على وجه مخصوص يثمر سعادة الدارين سواء كان الطرفان هو العمل وشيء من اغراضه أولا ومن هنا قال بعضهم موضوع علم الفرائض مع كونه من العلوم العملية هو التركة ومستحقوها وان كان الاحسن أن يجعل موضوعه بل موضوع الفقه مطلقاً هو العمل كما هو المشهور فعلى هذا يكون التعلقان على نسق واحد بان يكون التعرض في كليهما بالغرض بخلاف ما ذكره هذا المحشي العصام ولا يضر هذا الاشارة الى كون الاولى عملية والثانية اعتقادية كما لا يخفى (قوله اما لانها فرع الثانية) فعلى هذا تكون فرعية الاولى بالنسبة الى الثانية كما هو الظاهر المتبادر بخلاف الوجه الثاني فان الفرعية فيه تعتبر بالقياس الى قصد العمل بها لا بالقياس الى الثانية (قوله وقس عليه تسمية الثانية أصلية) بان تقول تسميتها أصلية اما لانها تتوقف عليها الاولى ثبوتاً أو اعتقاداً واما لانها يتوقف القصد الى العلم بها على القصد الى الاعتقاد بها فتأمل (قوله مالا يشمل التصوف) فيه انه ان كان التصوف عبارة عن أحكام لا يكون القصد اليها لا للاعتقاد بها لحصوله بالكشف المتفرع على العمل غير متصور فان العمل قبل الاعتقاد بتلك الاحكام ليس بشيء اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح كما سبق منه فكيف يتفرع عليه الكشف المحصل لتلك الاحكام وبعد الاعتقاد بها يلزم تحصيل الحاصل وان كان عبارة عن احكام اخر فلا يندرج فيما يتعلق بالاعتقاد حتى يقال ينبغي ان يراد به مالا يشمل التصوف (قوله وعلم الاخلاق لا يتوقف الخ) فلا تكون أصلية بالنسبة الى الفقه فتأمل (قوله ولم يقل الخ) يعني انه لو قال إما وإما لدل على انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره من القسمين وذلك لان المتبادر من امثال هذه العبارة في تقاسيم الاشياء هو الانفصال الحقيقي أو المانع من الخلو اذ باحدهما تصير الاقسام مضبوطة دون المانع من الجمع اذ لا يعلم به عدة الاقسام قطعاً كذا ذكره الشريف في حاشية المطول وفيه ان هذا انما يفيد أن عدم قول إما وإما مثلا لا يدل على الانحصار واما أن قول منها ومنها ليدل على عدم الانحصار كما هو المستفاد من سوق الكلام فلا يفيده اذ الظاهر انه كما لا يدل على الانحصار لا يدل على عدمه أيضاً اللهم الا ان يقال في العدول عن المشهور دلالة عليه أو يدعي أن هذه العبارة مشتهرة في عدم الحصر كما افاده المحشي في تعليقاته على تلك الحاشية أو يقال ان افادة منها ومنها كون كل من الامرين بعضاً من الاحكام الشرعية انما هي بالنظر الى بعض آخر لم يذكر والا فكون كل منهما بعضاً بالنظر الى الآخرين فيلغو بيانه بايراد كلمة التبعيض ويكفي فيه ان يقال الاحكام الشرعية ما يتعلق بكيفية العمل وما يتعلق بالاعتقاد كما اشار اليه في الاطول وبعد اللتيا والتي الظاهر أن يقال ان قول منها ومنها لعدم قصد الانحصار لا لافادة عدمه كما أشار اليه أيضاً في الاطول ويمكن حمل كلامه هنا على ذلك بان يقدر المضاف أي عدم قصد انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره (قوله لعدم انحصار الاحكام الشرعية الخ) لكون الاحكام الاخلاقية واسطة بين القسمين

وعن الاحكام النظرية الغير الشرعية لئلا يدخل العلم بها في علم التوحيد والصفات والمراد بالتعلق بكيفية العمل أنها نسب بين الاعمال وأحوالها التي هي كيفيات وأوصاف لها تذكر في الجواب عن السؤال عن العمل بكيف والمراد بالتعلق بالاعتقاد انه ليس القصد الى هذه الاحكام الا للاعتقاد بها وانما اختار في تعيين الفقه التعرض بطرفي أحكامه وفي تعيين الكلام التعرض بالاعتقاد الذي هو الغرض من تدوينه لان ظهور كون الاول فرعية وعملية وكون الثاني أصلية اعتقادية دائر على هذا التعرض بهما وتسمية الاولى فرعية اما لانها فرع الثانية ثبوتاً واعتقاداً اذ لا عمل لعامل بدون اعتقاد صحيح واما لان القصد الى العلم بها فرع القصد الى العمل بها حتى لو لم يكن قصد العمل لم يكن العلم بها ملتفتاً اليه ولذا يلغو الفقه في الآخرة دون الكلام * وقس عليه تسمية الثانية أصلية واحفظ الوجه الثاني فانه من المبدعات * وينبغي أن يراد بما يتعلق بالاعتقاد مالا يشمل التصوف وعلم الاخلاق حتى يصح قوله وتسمي أصلية واعتقادية لان التصوف يحصل بالكشف المتفرع على العمل فلا تكون أصلية وعلم الاخلاق لا يتوقف عليه علم الشرائع والاحكام الا أن يقال علم الاخلاق ليس المقصود منه الاعتقاد بل هو لتحصيل الخلق وبالجملة انما قال منها ومنها ولم يقل إما وإما لعدم انحصار الاحكام الشرعية فيما ذكره * ونقل عن الشارح أن المحكوم عليه

(في)

(كموى)

(قوله صرح به في شرح الكشاف) أي في تفسير قوله تعالى ومن الناس من يقول آمنا الآية في أول سورة البقرة وذلك حيث قال الوجه ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ بمعنى بعض الناس أو بعض من الناس من هو كذا وكذا فيكون مناط الفائدة وصف الخبر وتبعه سيد المحققين حيث قال في حاشية الكشاف الاولى ان يجعل مضمون الجار والمجرور مبتدأ على معني وبعض الناس أو بعض منهم من اتصف بما ذكر فيكون مناط الفائدة تلك الاوصاف ولا استبعاد في وقوع الظرف بتأويل معناه مبتدأ يرشدك (١) الى ذلك قول الحماسي * فنهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قمشت وضم حبل الحاطب * حيث قابل لفظ منهم بما هو مبتدأ أعنى لفظ بعضهم وقد يقع الظرف موضع المبتدإ بتقدير الموصوف كقوله تعالى ومنا دون ذلك وما منا الا له مقام معلوم فالقوم قدروا الموصوف فى الظرف الثانى وجعلوه مبتدأ والظرف الاول خبراً وعكسه أولى بحسب المعنى أي جمع منا دون ذلك وما احد منا الا له مقام معلوم لكن وقوع الاستعمال على ان من الناس رجالا كذا وكذا دون رجال يشهد لهم انتهي (قوله واما ان الفقه الخ) قال العلامة الشيرازى في شرح المختصر لا يرد السؤال المشهور وهو ان الفقه من باب الظنون لابتنائه على امور ظنية من نقل اللغة وعدم التجوز ونحوها والمبني على المظنون مظنون فكيف يصح ان يكون علما لان العلم وهو حصول صورة الشيء في العقل قد يكون ظنا بل وهما وجهلا مركبا وليس هو حصول اذ هو اصطلاح فلسفي وحاشا ان يكون علم الفقه مما يحتمل تناوله الجهل المركب بل هو صفة لا تحتمل النقيض وقد التزم بعضهم كون المراد من العلم ماهو المرادف لليقين ومنع كون الفقه ظنياً قائلا بان المراد بالفقه هو العلم بوجوب العمل بمقتضى الظن بالاحكام وهذا العلم يقيني لان المجتهد اذا غلب على ظنه الحكم علم يقينا انه غلب عليه واذا علم ذلك علم وجوب العمل بالحكم الثابت بظنه ثم الظن وقع فى طريق هذه المقدمات لا على معنى ان شيئاً منها ظني بل على معنى أن لفظ الظن وقع في تركيب هذه المقدمات فمن أراد التفصيل في هذه المسئلة فليرجع الى النقود والردود

فى قوله منها ما يتعلق الخ كلمة منها لاما يتعلق كما هو المشهور اذ المقصود بالافادة حال أبعاض الاحكام لاحال ما يتعلق وانه بعض الاحكام الشرعية وجعل من التبعيضية محكوما عليها واسما مما استخرجه الشارح من القوة الى الفعل صرح به فى شرح الكشاف (قوله والعلم المتعلق بالاولى اما بمعني اليقين أو الملكة) فان العلم يطلق عليهما واما ان الفقه من الظنيات فكيف يطلق عليه العلم فمفروغ عنه في كتب أصول الفقه وليس التفصى عنه ههنا من الفقه وبارادة اليقين خرج التقليد فانه لا يسمى علم الشرائع والاحكام ولا يطلق العالم على المقلد لكن بقي علم الله تعالى وعلم جبريل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه والعلم بما هو من ضروريات الدين كالعلم بوجوب الصلاة ونظائره

(قوله اما بمعنى اليقين) قال الشريف في حاشية شرح المختصر الاصولى العلم ههنا ليس بمعنى المصدر بل بمعنى الاسم أي ما يحصل من المصدر فانه يحصل عقيب الادراك حالة وراء الادراك وهي العلم فعلى هذا المراد باليقين ما يحصل من التصديق اليقيني لا التصديق اليقيني نفسه فتأمل (قوله فان العلم يطلق عليهما) اشارة الى العلة المصححة لارادة معني اليقين والملكة كما ان قوله الآتي وبارادة اليقين خرج التقليد اشارة الى العلة المرجحة لها (قوله وبارادة اليقين الخ) وبارادة ملكة اليقين خرج ملكة التقليد ولم يذكره لانفهامه مما ذكره (قوله لكن بقي علم الله وعلم جبرائيل وعلم الرسول مطلقا مع انه ليس من الفقه) فينتقض بها تعريف الفقه بالعلم المتعلق بالاولى منعاً * أقول يمكن ان يقال ليس المراد ههنا ايراد تعريف جامع مانع بل الغرض تمييز الفقه عن بعض ماعداه ولو سلم فيجوز ان يراد بالعلم العلم الاستدلالي بقرينة ما سيأتي في نظيره من قوله وما يقيد معرفة الاحكام العملية عن ادلتها وبمعونة شهرة ان الفقه من الاكتسابيات وعلم الله تعالى وكذا علم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام ليس استدلالياً كما قرر في موضعه

(١) قوله يرشدك الى ذلك قول الحماسي قال موسى بن جابر الحنفي

لا اشتهى ياقوم الا كارها * باب الامير ولا دفاع الحاجب
ومن الرجال اسنة مذروبة * ومن ندون شهودهم كالغائب
منهم ليوث لا ترام وبعضهم * مما قمشت وضم حبل الحاطب

قال في القاموس القماش ما على وجه الارض من فتات الاشياء ويقال لرذالة الناس قماش لحروه (منه)

(قوله لا على مذهب الخ) هذا رد على المحشي الخيالي حيث جعله من هذا القبيل لا من الاول

(قوله على مذهب الشافعية) لعله عديل لقوله مطلقاً ويتعلق بمقدراي ويبقى العلم بالضروريات الدينية ناقضاً على مذهب الشافعية وان لم يكن ناقضاً على مذهب غيرهم (فانه) أي العلم بالضروريات الدينية (لا يسمي فقها عندهم) بمعنى انه لايدخل في مسمى الفقه ولا يعد منه لا بمعنى انه لو لم يحترز عنه لزم ان يكون العالم بمجرد وجوبها فقيها كما توهم صاحب التوضيح هكذا حقق الشارح في التلويح أقول يمكن ان يقال ان التعريف المذكور ليس مبنياً على مذهب الشافعية ولو سلم فيجوز ان لا يكون الغرض ايراد تعريف جامع ومانع كما مر فلا يتوجه النقض (قوله ولا يبعد) أي لا يبعد كل البعد فان هذه الكلمة تستعمل في عرفهم فيما فيه نوع بعد (قوله فيجعل الاول) أي علم الشرائع والاحكام (أعم) من الثاني أي الفقه بحيث يشمل علم الله تعالى وعلم جبرائيل وعلم الرسول عليهما السلام والعلم بما هو من ضروريات الدين بخلاف الفقه (قوله نوع اباء عنه) أي جعل الاول اعم وذلك لان الشائع انما هو جعل الفقه في مقابلته لا جعل ماهو اعم منه وأيضاً يبقى الفقه حينئذ غير مبين فيكون البيان قاصراً (قوله تعلق الكل بالجزء) مبني على (١٦) ما ذكره سابقاً من انه ينبغي ان يراد بالحكم نسبة امر الى آخر دون الحكم المتعلق المسمى بالتصديق فانه حينئذ يكون من قبيل تعلق المعلوم بالعلم (قوله ان شيئاً منها لا يستفاد) الصواب انه لا يستفاد شيء منها الا من جهة الشرع حتى تقع النكرة في سياق النفي فتفيد العموم (قوله الا من جهة الشرع) فكانت شرائع أي مشروعات من شرع بمعنى سن فسميت بها (قوله والا) أي وان لم يكن معناه ما ذكر بل كان معناه ان مجموعها لا يستفاد الا من الشرع كان هذا الوصف مشتركا بين الاولى والثانية فان (مجموع الثانية ايضاً) (في) كذلك فلا يطرد وفيه انه لا يلزم الاطراد في وجه التسمية فتأمل (قوله واما تبادر الفهم اليها) أي الى الاحكام الاولى وهي الاحكام العملية (قوله يتداولها القضاة والحكام) أي يتداولون الاحكام ويستعملونها عند قضائهم وحكمهم حكومتهم بمعنى مايتعلق بكيفية العمل فكثرة استعمالهم كانت سببا للتبادر (قوله وشاع ان يرجع الخ) فيتداولونها ويستعملونها عند رجوعهم فكان ذلك أيضا سببأ للتبادر (قوله تختلف فيه الشرائع) فهذا الوجه بملاحظة أخذ الجمع باعتبار تعدد شرائع الامم والانبياء فلكل شريعة وهذا العلم علم شرائعهم بخلاف الوجه السابق فانه بملاحظة تعدد الشرائع والاحكام في نفسها وبالنسبة الى امة واحدة وقد يقال وجه التسمية بعلم الشرائع تشبيه تلك الاحكام بموارد الشاربة على ماهو المعنى الاصلي للشريعة وأنت خبير بان الظاهر ان يكون هذا وجها لتسمية الشريعة شريعة (قوله من قبيل العطف على معمولي عاملين) قيل يجوز ان يكون قوله علم التوحيد مرفوعا خبرا لمبتدأ محذوف بقرينة المعطوف عليه والتقدير والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات أو منصوبا بتقدير الفعل والفاعل أي ويسمى العلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات فيكون من قبيل عطف الجملة على الجملة وأيضاً يجوز ان يكون

ومما يستوي في معرفته المتدين وغيره على مذهب الشافعية فانه لايسمى فقها عندهم * ولا يبعد أن يفرق بين علم الشرائع والاحكام وبين الفقه فيجعل الاول أعم لكن في جعله في مقابلة علم التوحيد والصفات نوع اباء عنه وكما انه يسمى العلم المتعلق بها علم الشرائع والاحكام كذلك تسمى المسائل به ويحتمله العلم المتعلق بها لان المسئلة تتعلق بالحكم تعلق الكل بالجزء (قوله يسمى علم الشرائع والاحكام لما انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ولا يسبق الفهم عند اطلاق الاحكام الا اليها) فيه نشر على ترتيب اللف ومعني انها لا تستفاد الا من جهة الشرع ان شيأ منها لا يستفاد الا من جهة الشرع بخلاف الثانية فان بعضا منها قد يستفاد من العقل والا فمجموع الثانية أيضاً لا يستفاد الا من جهة الشرع وأما تبادر الفهم اليها عند اطلاق الاحكام لانها التي يتداولها القضاة والحكام وشاع أن يرجع فيها اليهم أهل الاسلام هذا فنقول وبالله التوفيق الاشبه ان تسميته علم الشرائع والاحكام لانه علم تختلف فيه الشرائع باختلاف الامم والانبياء والاحكام كذلك بخلاف علم التوحيد والصفات فانه لا تختلف فيه الاديان وأحكامها واختلاف الفرق فيه لعدم الاطلاع على ماهو حكم الله تعالى لا لاختلاف أحكام الله تعالى (قوله وبالثانية علم التوحيد والصفات) من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين على مذهب من جوزه مطلقا لاعلى مذهب من جوزه بشرط أن يكون المعمول الاول مجروراً لان المعمول الاول هنا مجموع الجار والمجرور لا المجرور فقط كما

(قوله ويرد عليه) المورد والمجيب الخيالي (قوله وان من لا ينعقد الخ) فيه انه مخالف لما ذكره المحققون وذلك حيث قال شهاب الدين في شرح الشفاء للقاضي عياض بعد ذكر الاقوال اذا تأملت ما سبق من التقرير علمت ان الملحظ في التكفير انما هو انكار الضروري المستلزم لانكار الاجماع بخلاف انكار الاجماع من أصله أو حجيته أو المجمع عليه الغير الضروري فانه لا يكون كفرا خلافا لما يوهمه كلام بعض المتأخرين انتهي وقال امام الحرمين كيف نكفر من خالف الاجماع ونحن لا نكفر من رد أصل الاجماع وانما نبدعه ونضلله كذا في المسامرة شرح المسايرة (قوله وكلا الحكمين) أي الاشهر والاشرف (ولي الدين)

قوله بالثانية مبتدأ وعلم التوحيد والصفات خبره على ان تكون الباء زائدة كما في قولهم بحسبك درهم فتدبر (قوله ويرد عليه) أي على قوله وبالثانية علم التوحيد الى آخره (قوله وأجيب عنه بان هذا الحكم الخ) المجيب هو الخيالي وحاصل جوابه أنه ان اريد ان قولهم الاجماع حجة من علم الاصول بكل حيثية فهو ممنوع وان اريد انه منه من حيث يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع فهو مسلم لكنه غير مفيد اذ لا يشمله البيان من تلك الحيثية فلا يكون غير مانع وقد يجاب عن أصل الاعتراض بان حجية الاجماع ليست من مسائل اصول الفقه فان موضوعه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم لا يبين فيه فكيف تكون حجية الاجماع من مسائله بل الحق انها من مباديه الكلامية ورد بان الذي لا يبين في العلم هو وجود الموضوع وحجية الاجماع من الاعراض الذاتية التي يبحث عنها في أصول الفقه وفيه ان كون حجية الاجماع من الاعراض الذاتية المبحوث عنها في أصول الفقه أول المتنازع فيه فلنا من حيثية الموضوع التي لا تبين في العلم كوجود الوجود عند المجيب فانه قال والمبحوث عنه في علم الاصول هو العوارض اللاحقة للاجماع في افادته الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وشبهه كما ان بحثه عن سائر الادلة من هذه الحيثية فتدبر (قوله وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد) فيه ان هذا غير مفيد في هذا المقام اذ مجرد كونه مما يتعلق بالاعتقاد وعد الشارح له من الاحكام الاعتقادية الاصلية ولو من بعض الحيثية كاف في الورود اذ يدخل في قوله ومنها ما يتعلق بالاعتقاد فيشمله البيان المذكور فيكون غير مانع اللهم الا ان يعتبر هناك أيضاً قيد الحيثية أي ومنها ما يتعلق بالاعتقاد من حيث انه ما يتعلق بالاعتقاد (قوله ان الوجود انما يتصف بالكمال الخ) فيه ان هذا انما يدل على ان الكمال بعد الوجود هو التوحد والاتصاف باوصاف الكمال ولا يلزم منه اشرفية مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات من مباحث اثبات الصانع والكلام فيه ولعله لهذا بادر الى التسليم فقال على ان في التوحيد نجاة الخ فتأمل (كفوي)

في قولهم في الدار زيد والحجرة عمرو ويرد عليه أن مما يتعلق بالاعتقاد وعده الشارح في التلويح من الاحكام الاعتقادية الاصلية قولهم الاجماع حجة ولا خفاء في انه من علم الاصول فبيان علم التوحيد والصفات غير مانع وأجيب عنه بان هذا الحكم من حيث أنه يتوصل به الى استنباط الحكم الشرعي من الاجماع من الاصول وحينئذ ليس مما يتعلق بالاعتقاد ومن حيث يجب الاعتقاد بكونه حجة وان من لا ينعقد كونه حجة يخرج عن الاسلام من مسائل علم التوحيد والصفات وبهذا الاعتبار هو مما يتعلق بالاعتقاد وبهذا تبين أن من مسائل الاصول ما هو من الاحكام الشرعية لان حجية الاجماع مما يؤخذ من الشرع وواسطة بين ما يتعلق بكيفية العمل وبين ما يتعلق بالاعتقاد ومن موجبات عدم حصر الاحكام الشرعية فيهما وان من قال الاصول ليست أحكاما شرعية بمعنى المأخوذة من الشرع فلا تكون واسطة فقد غفل (قوله لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده) نبه على التفاوت بين علمي الشرائع والاحكام ومباحث التوحيد والصفات بايراد الضمير في الاول واسم الاشارة في الثاني للتنبيه على فضله بالتعظيم المستفاد من تبعيده وكلا الحكمين اما على كل منهما أو على كليهما على الترتيب وبالجملة هذا لا ينافي كون مباحث الكلام أشهر مباحثه كما سنذكره لان كون كل منهما أو كليهما أشهر مما عداهما لا ينافي كون الكلام اشهر مما عداه على انه يجوز أن يكون وقت التسمية بهذا الاسم هذه المباحث أشهر وصير بعد ذلك مبحث الكلام أشهر فيسمى العلم به أيضاً لذلك وكون مسئلة التوحيد ومسئلة الصفات أشرف من مسئلة اثبات الصانع توجيهه أن الوجود انما يتصف بالكمال بالتوحيد والاتصاف باوصاف الكمال فاثبات التوحيد والصفات أشرف على أن في التوحيد نجاة من فساد الشرك بالصانع بخلاف

 (عصام)

(قوله مايقال) قائله الخيالي (قوله الا عند بعض الشيعة) ولعل المراد به الامامية والاسماعيلية حيث قالوا لا يجب نصب الامام علينا بل على الله تعالى الا ان الامامية أوجبوه عليه لحفظ قوانين الشرع عن التغير بالزيادة والنقصان والاسماعيلية أوجبوه ليكون معرفا لله وصفاته لكن تقييده بالبعض يخالف ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف حيث قال ليست الامامة من أصول الديانات والعقائد خلافا للشيعة انتهى وهم الذين شايعوا علياً وقالوا انه الامام بعد رسول الله بالنص اما جلياً واما خفياً واعتقدوا ان الامامة لا تخرج عنه وعن أولاده فان خرجت فاما بظلم يكون من غيرهم واما بتقية منه أو من أولاده وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم بعضاً اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية * أما الغلاة فثمانية عشر واما الزيدية فثلاث وأما الامامية فواحدة على مافصل في الشروح الاربعة للمواقف لسيف الدين الابهري والكرماني والسيد الجرجاني وبعض الفضلاء وفي الملل والنحل للشهرستاني وفي أبكار الافكار للآمدي وفي المحصل للامام الرازي (قوله وقيل المتبادر) قائله الخيالي (قوله من مباحثها) أي من مباحث الصفات (ولي الدين) (١٨)

اثبات الوجود اذ لا منكر لوجوده قال الله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والارض ليقولن الله) ففائدته أجل وبهذا اندفع مايقال ان وجود مباحث أخري سوي بحث التوحيد والصفات عند القدماء الذين موضوع الكلام عندهم ذات الله غير ظاهر لان مباحث الاحوال والافعال والنبوة والامامة وغيرها لا تخرج عن بحث الصفات مآلا وبحث الامامة من الفقهيات الا عند بعض الشيعة لان المتبادر من الصفة ما بعد الوجود فاثبات الواجب خارج عن مباحث التوحيد والصفات على ان المراد بمباحث التوحيد والصفات مباحث عنونت ببحث التوحيد وبحث الصفات تخرج منها ماعداها من النبوة والاحوال والافعال وقيل المتبادر من الصفات الصفات الذاتية الوجودية ولذا لم يعدوا مباحث الاحوال والافعال والنبوة من مباحثها * قلت ولذا لم يجعل التوحيد من مباحثها ويعرفه من هذا وجه عدم الاقتصار على علم الصفات مع أن التوحيد أيضاً راجع الى اثبات الصفة (قوله وقد كانت الاوائل من الصحابة والتابعين) دفع لما يتجه على دعوي الشرف لجميع مقاصد الكلام من انه كيف يكون لها شرف وهي بدعة مذمومة في الشرع غاية الذم حتي بالغ الفقهاء في المنع عن الاشتغال به وطعنوا فيه (قوله لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي صلى الله عليه وسلم) هذا علة لصفاء عقائد الصحابة وقوله وقرب العهد علة لصفاء عقائد التابعين ولك أن تجعل علة صفاء عقائدهم بركة صحبة الصحابة وصفاء العقائد كناية عن البعد عن كدر يعرض للاوهام والشبه وقوله وقلة الوقائع والاختلافات اما مقابل لصفاء العقائد أو من موجباته والوجه هو الاول

(قوله ان وجود مباحث اخرى) يعني ان قوله لما ان ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده يشير الى ان له مباحث أخرى ومقاصد غير التوحيد والصفات وذلك غير ظاهر على تقدير كون موضوع الكلام ذات الله تعالى وحاصل الدفع ان تلك المباحث الاخرى هي مباحث اثبات الواجب وفيه انه يلزم حينئذ ان تكون مباحث اثبات الواجب من مسائل الكلام وذلك غير جائز لما تقرر عندهم من ان موضوع العلم لا بد وان يكون مسلم الثبوت في ذلك العلم والحق انه (فتفطن) ليس مبحث اثبات الواجب من مسائل علم الكلام ومقاصده وان كان مما قد يعد من أجزائه كما ذكره الشارح في أول شرح المقاصد ولك ان تعمم المباحث والمقاصد من المسائل وغيرها من اجزاء العلم بناء على جعل العلم عبارة عن المسائل والمبادي والموضوع فحاصل قوله لما ان ذلك اشهر مباحثه واشرف مقاصده انه أشهر اجزائه واشرفها فتأمل (قوله لان المتبادر) متعلق بقوله وبهذا اندفع وتعليل للاندفاع المسبب لما اشير اليه بهذا (قوله التوحيد من مباحثها) أي من مباحث الصفة بل جعل مبحثا مستقلا مقابلا لمباحثها (قوله عن الاشتغال به) الظاهر ان منعهم انما هو عن الاشتغال بنفس الكلام وتعليمه وتعلمه كما سيجيء عن الشارح لا عن تدوينه والكلام ههنا في الثاني دون الاول فالاولى ترك هذه الغاية (قوله هذا علة) أي قوله ببركة صحبة النبي عليه السلام فالظاهر تعليق القول عليه (قوله ولك ان تجعل الخ) الظاهر انه جعل مجرد قرب العهد من غير اعتبار الصحبة لا مع الصحابة ولا مع النبي عليه السلام علة لصفاء عقائدهم وفيه ان اقتضاء مجرد قرب العهد بزمان النبي عليه السلام لصفاء العقيدة مما لا ثبت له كما قال (البحر آبادي) فتأمل (قوله اما مقابل لصفاء العقائد)يعني انه يحتمل ان يكون معطوفا على قوله لصفاء عقائدهم فيكون مقابلا له ويحتمل ان يكون معطوفا على قوله وقرب

(قوله حتى دون مالك الخ) فيه ان الامام مالكا رحمه الله تعالى ليس من التابعين بل من تابع التابعين على ما بين فى كتب اسماء الرجال مثل الكمال لعبد الغنى المقدسى وتهذيب الكمال للمزي واكمال التهذيب لمغلطاي وتذهيب التهذيب والكاشف للذهبي وتهذيب التهذيب وتقريب التهذيب لابن حجر وغيرها وقلد هذا المحشي المحشى الخيالي في هذا الخبط ولو قال بدل هذا حتى دون ابو حنيفة من التابعين الفقه الاكبر والابسط والعالم والمتعلم والوصية لكان له وجه (قوله أورد عليه الخ) الظاهر أن المورد والمتكلف هو الفاضل الخيالي وفيه ان امثال هذا التشنيع في حقه غير معقول على انه سيأخذ بعض مثل ما حكم عليه بالتكلف وينسبه الى نفسه فصدق عليه قولهم الشعير يؤكل ويذم (قوله فتركناه) (١٩) أى تركنا تلك الاجوبة المتكلفة لاهلها

فتفطن وبالجملة قوله لصفاء عقائدهم متعلق بقوله مستغنين قدم للتخصيص والاحتراز عن القاء الاستغناء عن العلم قبل معرفة وجهه وقوله الى أن حدثت الفتن متعلق بالاستغناء يعنى كانت هاتان الطائفتان العظيمتان مستغنيتين عن تدوين العلمين الى أن حدثت الفتن فاحتاج بعضهم الى التدوين حتي دون مالك من التابعين الفقه فلا يرد ما توهم ان استغناء الطائفتين لم ينته الى زمن الفتن لانهم لم يدركوها ولم يحتاجوا الى التدوين والا لدونوا ولا يحتاج الى الدفع بان قوله الى أن حدثت متعلق بمحذوف يعنى فلم يدون الى أن حدثت الفتن بين المسلمين بقى ان حدوث الفتن كان فى زمن الصحابة ولم يدونوا *ولو قيل لم يظهر اختلاف الآراء وما يتبعه*قلنا فالعلة هذا ولا دخل لما تقدم الا أن يقال ظهور اختلاف الاراء نشأ مما تقدم فالتعرض له توطئة له*ومن وجوه الاستغناء انهم كانوا عارفين بدقائق الكتاب والسنة بالسليقة أو ملازمة أصحاب السليقة فكان يغنيهم الكتاب والسنة عن تدوين العلمين فلما حدثت الفتن وقل اصحاب الممارسة والفطن وكادت تندرس معرفة دقائق الكتاب والسنة ولم يبق من أهلها الا واحد واحد دونوهما لئلا ينطمس أثرهما (قوله وكثرت الفتاوي) كناية عن اختلاف المفتين في الجواب فهي ليست كثرة متفرعة على كثرة الواقعات حتى يحتاج الى أن يوجه تقديمه على الواقعات بانه لرعاية السجع والفتيا والفتوي بالضم والفتح ما أفتي به الفقيه كذا في القاموس والمراد بالنظر المقابل للاستدلال ما لاجل تحصيل التصور والاستدلال لتحصيل الكلام كما ان الاجتهاد والاستنباط للفقه والاجتهاد للقاعدة والاستنباط للاحكام الجزئية المندرجة تحت القاعدة والمراد بالاصول الادلة دون القواعد فبيانه على ما أظهرنا بنيانه خال عن التكرار فلا يحوج الى الاعتذار بانه مغتفر فى الخطب (قوله وسموا ما يفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية بالفقه) أورد عليه بان الفقه هو العلم بالاحكام الشرعية عن أدلتها التفصيلية كما هو المشهور لا ما يفيده وقد تكلف في دفعه بما لا يرضي بسماعه الآذان الكريمة ولا تذوقه الطباع السليمة فتركناه لاهله وأعرضنا عن دقائق كثيرة أبدعناها لاجله وجئنا بدفع

فالتذكير باعتبار لفظ ما والتأنيث فيما سبق باعتبار معناه (قوله لاجله) أي التكلف فهو علة للاعراض

العهد فيكون من موجباته وجلة أسبابه لكن لا وجه لهذا الاخير اصلا بعد اعادة [illegible] الجنازة فعده من الاحتمالات مما لا ينبغي (قوله فتفطن) أي فى استخراج الوجه فى كون الوجه هو الاول وامل ذلك أنه لو كان من موجبات صفاء العقائد بقي الاستغناء عن تدوين الفقه بلا وجه بخلاف ما اذا كان مقابلا له فانه حينئذ يكون ناظراً الى الاستغناء عن تدوين الفقه (قوله والسنة بالسليقة)

يمكن ان يقال هذا مما يؤول الى صفاء عقائدهم كما ان الملازمة لاصحاب السليقة مما يؤول الى تمكنهم من المراجعة الى الثقات فافهم (قوله عن اختلاف المفتين فى الجواب) أي فى الجواب عن مسئلة واحدة أوفي الجواب للمستفتين (قوله حتى يحتاج) فيه ان الاحتياج الى ذلك التوجيه ثابت اذ الظاهر تأخيره ليوافق تأخيره فيما سبق حيث قال ولقلة الوقائع والاختلافات فان هذا فى مقابلة ذلك (قوله والاستنباط للاحكام الخ) أصل الاستنباط اخراج النبط وهو الماء الذي يخرج من البئر أول ما يحفر كما ذكره البيضاوي فى سورة النساء فعلى هذا المناسب جعله للقاعدة اذ تستخرج القاعدة ثم الاحكام الجزئية (قوله مغتفر) بالغين المعجمة ثم الفاء بمعني المعفو عنه ففيه حذف وإيصال وهذا لفظ شائع الاستعمال فى مثل هذا المقام وقيل انه من الغفر بمعني الكثير أو من الغفر بمعني المحتاج اليه ورد بانه من الاوهام فتدبر (قوله فتركناه لاهله) أي تركنا الدفع المذكور ولم نذكره وجئنا بدفع الخ

(قوله وجعل التعريفات) أي تعريفات العلوم التي ذكرها القوم لها (قوله ومن قبيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله فعدل عن التعريف المشهور) وهو معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية (قوله حفظاً للتعريف) أي التعريف الذي ذكره للفقه واما تعريف القوم الفقه فمشتمل على المسامحة كما سبق (قوله أي يشتمل عليها) أي على الاحكام التي هي المسائل كما يشتمل على المبادي والموضوع فيكون الفقه عبارة عن أجزاء ثلاثة فلا يكون التعريف مبنيا على المسامحة بخلاف تعريف القوم للفقه وبهذا التحقيق اندفع السؤال المورد على اخذ الافادة في التعريف (قوله وبعض المحققين) ولعل المراد به سيد المحققين وقد سبق منا البيان فيه (قوله ولك أن توجه الى آخره) وأنت خبير بان هذا التوجيه قريب مما ذكره الخيالي حيث قال ولك أن تقول الفقه هو علم الاحكام الكلية لا معرفة الاحكام الجزئية مع انه حكم على هذا بالتكلف كما سبق لكن ذهب الى هذا التوجيه بعض المحشين وحسنه وذلك حيث قال والاحسن ان يقال ان المفيد هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد هو علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما ذاتي لتغاير الكل والجزء بالذات ومعنى الافادة استلزام الكل معلومية الجزء انتهى واعترض عليه المحشي اللاهوري بان هذا التوجيه يخرج التعريف عن الفساد لكن أي فائدة في اعتبار افادة جميع الاحكام لكل واحد من الاحكام في التعريف فتدبر (قوله ولو جعل التعريف الى آخره) فيه رد على الخيالي حيث قال واما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط او الاستحضار فسباق الكلام اعنى قوله عن تدوين العاملين وتمهيد القواعد وترتيب الابواب يأبى عنه انتهى والمراد من قوله وقد جعل الى آخره تأكيد هذا الجعل وأنت خبير بان ما ذكره من الاباء حق لا شبهة فيه لان التدوين والتمهيد والترتيب لا تضاف عرفا الى الملكة بخلاف العلم وقد قال الشارح في شرح التلخيص في بيان قوله ويحصر المقصود في ثمانية ابواب ظاهر هذا الكلام يقتضي ان يكون العلم عبارة عن نفس الاصول والقواعد وقد آثره هذا المحشي في الاطول حيث قال والشارح المحقق اختار حمله على الملكة وجوز حمله على المسائل مع أن قول المصنف ويحصر في ثمانية أبواب يستدعي بظاهره الحمل على المسائل انتهى فلا يرد ما قيل انه يجوز أن يعد تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علوم الملكة تدوينا للملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوينا للعلوم

ليس فيه تكلف وهو أنه يقتضي تعريفات العلوم المدونة أن معلوماتها مجرد المسائل وما اشتهر أن أجزاء العلوم ثلاثة أن معلوماتها المسائل والمبادى والموضوعات والجمع بينهما لا يمكن الا بارتكاب مسامحة في أحدهما فالشارح حفظ الحكم المشهور وجعل التعريفات مبنية على المسامحة ومن قبيل التعريف بما هو المقصود الاهم وكأنه أريد بتعريف الفقه مثلا انه ما يكون المقصود منه معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فعدل عن التعريف المشهور حفظا للتعريف عن المسامحة وخفاء البيان وقال ما يفيد معرفة الاحكام أي يشتمل عليها كما يقال التصور في مثل البياض عرض يفيدك تصور البياض وتصور العرض وتصور النسبة بينهما وبعض المحققين جعل تعريفات العلوم على حقيقتها وجعل بيان أجزاء العلوم مسامحة مبنية على عدما تشتد حاجة العلم اليه جزأ منه مبالغة في شدة الحاجة ولعله الاشبه بالحق وبالاتباع أحق ولك أن توجه كلامه على هذا التحقيق وتجعل المفيد معرفة جميع الاحكام والمفاد معرفة كل حكم ولو جعل التعريف

(قوله تعريفات العلوم) كتعريف الاصول بالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية (قوله وما اشتهر) عطف على تعريفات العلوم أي ويقتضي ما اشتهر (قوله ان معلوماتها) أي يقتضي ان معلوماتها (قوله ومن قبيل التعريف) عطف على قوله مبنية (قوله أي يشتمل عليها) أي يشتمل على معرفة الاحكام العملية التي هي المسائل اشتمال الكل على بعض اجزائه وحاصل ما ذكره ان المعرف ههنا هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمبادي والموضوعات وان المراد بالافادة المذكورة في التعريف هو الاشتمال فاندفع السؤال المورد لكن لا يخفي عليك ان ما ذكره أيضاً تكلف ظاهر وتعسف باهر مع انه ادعى ان ليس فيه تكلف هكذا ينبغي ان يفهم (قوله وتجعل المفيد) الظاهر انه تجعل الافادة ههنا أيضاً بمعني الاشتمال اذ لا معني لافادة معرفة الجميع التي هي الكل معرفة كل واحد واحد التي هي الجزء وانت خبير بان هذا التوجيه ليس ما ذكره الخيالي ولا ما هو قريب منه فان الافادة فيما ذكره بمعناه وههنا ليس كذلك وأيضاً المفيد هناك معرفة الكلي وههنا معرفة الكل فبينهما بون بعيد نعم حمل الافادة على معني الاشتمال تكلف وتعسف كما لا يخفى هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

(قوله عطف على معرفة الاحكام) فيه تعريض للخيالي حيث قال وان التزم عطفه على الموصول يرتفع الاشكال (قوله ومزيد تفصيل التعريف الخ) هذا من فضول الكلام بعد قوله ومايتعلق بفوائد قيود التعريف الخ والمراد بكتب الاصول التى ذكرت فيها قيود التعريف مثل التوضيح والتلويح واطراف شرح المختصر (ولي الدين)

(قوله ان اللام فى الاحكام) أي فى قوله فى افادتها الاحكام (قوله السابقة) فى تعريف الفقه (قوله ومزيد تفصيل التعريف) أي تعريف اصول الفقه وماسبق منه فى الحاشية المتقدمة انما هو لتعريف الفقه وأيضاً ما سبق ما يتعلق بفوائد القيود وهذا مزيد التفصيل فهذا فى واد وذلك فى واد آخر فلا يكون هذا من فضول الكلام بعد قوله هنالك وما يتعلق بفوائد قيود التعريف الخ كما توهم (قوله أى المنسوبة الخ)فيه رد على بعض المحشين حيث قال عدم التقييد بالدينية كما وقع فى هذا الشارح أحسن لخروج كلام المخالف عنه حينئذ مع انه قد عد منه بالاتفاق ووجه الرد ان كلام المخالف من الفرق الاسلامية منسوب الى دين محمد عليه السلام فان المنسوب الى دينه عليه السلام اعم من ان يكون من الدين فى الواقع ككلام أهل الحق ومن ان لا يكون منه فى الواقع ككلام المخالف كما صرح به الشارح فى أول شرح المقاصد (قوله الى دين محمد عليه

السلام) قال(حسن جلبي رحمه الله فى حاشية شرح المواقف) قيل تخصيص العقائد الدينية بدين محمد عليه السلام غير لازم اذ لااختلاف فى العقائد وأجيب بانه لظهورها منه والحق ان اللام فى العقائد للاستغراق وليس سائر الاديان مشتملا على جميع عقائد دين محمد عليه السلام لان من جملتها اعتقاد نبوته ولوازمها ومباحث الامامة وغيرها انتهي فتدبر قيل هذا امر عجيب اذ الظاهر ان مطلق العقائد الدينية لا يسمى بعلم الكلام بل انما هي العقائد المنسوبة الى دين محمد عليه السلام فلذلك قيده به انتهى فتأمل (قوله المشهور ان العنوان هو مدخول في) اعتراض على الشارح حيث جعل العنوان داخل فى على خلاف ماهو المشهور فيما بين المحصلين لكن في نتائج الافكار على هذا الشرح عنوان الشئ وعنوانه أول قيل (قال البابرتي على هذا الشرح) قيل فيه بحث لانا ما وجدنا هذا العنوان فيما وصل الينا من كتب الامام وغيرها كالكامل والصحائف والتجريد والمواقف والطوالع اللهم الا ان يكون عنوان مباحث الكتاب المؤلف أولا فى هذا الفن اقول لعل الكتاب المؤلف أولا فى هذا الفن هو الفقه الاكبر للامام الاعظم وليس فيه هذا العنوان فتدبر (قوله للاشارة الى ذلك) أي الى الاتحاد فى المآل فيكون قوله ويحتمل الخ تأييداً لما يتوهم فلا وجه لتسميته بالتوهم أو الى الخامس فيكون جوابا عن قوله لم يلتفت اليه كما توهم أي وان لم يلتفت اليه صريحاً الا انه التفت اليه اشارة (قوله ونحن نزيدك أوجها)وهذه وجوه خمسة أخري للتسمية الاول من قبيل تسمية النائب باسم المنوب عنه والثاني من تسمية المطابق باسم المطابق له والثالث من تسمية المفيد باسم المفاد والرابع من تسمية الشئ بلفظ يقابل اسم مدار مايقابله والخامس من تسمية الاخص بلفظ الاعم (كفوى)

للعلم بمعنى الملكة لم يتجه شئ وقد جعل في شرح التلخيص كون التعريف للملكة أرجح ومايتعلق بفوائد قيود التعريف ودفع أمور تتوجه اليه مبسوط فى كتب أصول الفقه ولا يسعه هذا المقام وتضيق عنه دائرة هذا الكلام (قوله ومعرفة أحوال الادلة الخ) عطف على معرفة الاحكام عند من له معرفة بأساليب الكلام والظاهر أن اللام فى الاحكام اشارة الى الاحكام العملية السابقة ولا يبعد أن يقال أطلق الاحكام اشارة الى أن أصول الفقه لاتخص الفروع بل استنباط العقائد من الشرع أيضاً يستعان به ومزيد تفصيل التعريف يطلب من كتب الاصول فان التعرض له في هذا المقام من الفضول (قوله ومعرفة العقائد) لا بد من قيد الدينية أي المنسوبة الى دين محمد عليه الصلاة والسلام ليخرج العلم الالهي للحكيم منه (قوله لان عنوان مباحثه كان قولهم الكلام فى كذا) المشهور فيما بين المحصلين أن العنوان هو مدخول في * قد ذكر ثمانية أوجه للتسمية بالكلام وله تاسع لم يلتفت اليه وهو انه كان في مقابلة المنطق للفلاسفة فسمي بالكلام كما سموا المنطق بالمنطق لانه لم يعهد تسمية شئ بلفظ يناسب اسم ما يناسب الشئ وربما يتوهم انه جعله مع ايراث القدرة على الكلام متحدا فى المآل ويحتمل قوله كالمنطق للفلاسفة للاشارة الى ذلك ونحن نزيدك أوجها (الاول) انه استغني الصحابة والتابعون عنه بكلام الله تعالى

لتمكنهم من تحصيل العقائد عنه فالرجوع الى هذا العلم للعجز عن تحصيلها بالكلام فهذا العلم نائب للقاصرين عن الكلام (الثاني) انه امتاز عن عقائد الحكماء بمطابقتها لكلام الله تعالي وحفظها عن مخالفته (الثالث) انه لا يفيد الجوارح الا الكلام بخلاف الفقه فانه يفيدها العمل مطلقا (الرابع) انه فى مقابلة التصفية التي مدارها على السكوت فسمى بما يقابل السكوت (الخامس) انه فى افادة الاختصاص بالمبدإ كلام الاختصاص فى افادة الاختصاص فيما بين الاشياء فسمى باسم مركب من كاف التشبيه واللام الا انه أجرى مجرى الاسماء المفردة فى الاستعمال لكونه على وزن المفرد فيه والوجه الاول من الثمانية من قبيل نقل الاسم المشترك بين أجزاء الدال الى تمام المدلول فيكون المنقول عنه معاني متعددة نقل عن جميعها مرة واحدة والاشبه انه كان تسمية المباحث كلاما فرع تسميته كلاما تسمية للاجزاء باسم الكل تنبيها على أن كل جزء منه في شدة الحاجة اليه بمنزلة الكل والتحقيق أن قولهم الكلام في كذا من قبيل اطلاق الكلام على حصة منه بمعونة الالف واللام فانه للعهد التقديري وهذا لا يصلح للنقل اذ لا ينقل اللفظ من الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم فاللفظ الذي ينقل عنه هو المعرف باللام والوجه الثاني من قبيل تسمية الكل باسم الجزء لان الكلام موضوع المسئلة وجزء الجزء جزء والوجه الثالث من قبيل تسمية الشئ باسم مسببه لان الكلام مسبب القدرة المسببة للعلم والوجه الرابع كالخامس والسادس من قبيل تسمية (الشيء)

(قوله للعجز عن تحصيلها) أي عن تحصيل العقائد (قوله عن الكلام) أي عن كلام الله تعالى متعلق بنائب ويحتمل ان يكون من باب التنازع لكنه يحتاج الى تكلف فحاصل هذا الوجه هو انه لما كان هذا العلم نائباً عن كلام الله تعالى في تحصيل العقائد وبمنزلته في ذلك سمى بالكلام (قوله بين أجزاء الدال) وهو تمام الالفاظ الدالة على تمام المسائل وأجزاؤه كل الفاظ الفاظ دالة على مبحث مبحث (قوله الى تمام المدلول) وهو تمام المسائل (قوله معاني متعددة) وهي أجزاء الدال فان تلك الاجزاء وان كانت في حد ذاتها الفاظاً الا انها بالنسبة الى لفظ الكلام فى كذا معان متعددة (قوله والاشبه انه كان الخ) الظاهر ان هذا اعتراض على الوجه الاول بوجهين حاصل الاول ان تسمية الفن بالكلام كان قبل تسمية المباحث به فكيف يصح النقل عن المتأخر الى المتقدم وحاصل الثاني ان الكلام في قولهم الكلام فى كذا مستعمل في الموضوع له بالوضع التركيبي فلا يصح النقل عنه اذ لم يعهد نقل اللفظ عن المعنى الموضوع له بالوضع التركيبي ولو سلم ذلك فاللفظ الذي ينقل عنه انما هو المعرف باللام والمنقول هو المجرد عن اللام لا المعرف به والالزم أن يكون اسم الفن الكلام باللام ولا يصح تجريده عن اللام حال العلمية اذ لا يصح تجريد بعض أجزاء العلم عن بعض آخر والواقع خلاف ذلك فانهم يقولون هذا كلام القدماء وهذا كلام المتأخرين الى غير ذلك (قوله فرع تسميته) أي تسمية علم الكلام وأنت خبير بان هذا لا يلائم قولهم بان علم الكلام يسمى عند المتقدمين بالفقه الاكبر وبعلم التوحيد والصفات (قوله من الموضوع له بالوضع التركيبي) قال في شرحه للرسالة الوضعية قد حقق في موضعه ان المعرف بلام العهد له وضع تركيبي لكل جزئي معهود من جزئيات مفهومه بخصوصه وضعاً عاما يعني ان رجلا مثلا كما وضع في حال تجرده عن اللام لمفهومه الكلي كذلك وضع في حال مقارنته مع اللام لكل جزئي من جزئياته فالموضوع في هذه الحال هو الموضوع أولا وليس هو المركب منه ومن اللام كما توهم وقال في تعليقاته على حاشية الشريف على المطول فيه نظر لان تعين الشخص يجوز ان يكون مفهوما من القرينة دون اللام وحينئذ لا يحتاج الى القول بوضع آخر فى العهد الخارجي انتهى(١) وقيل انما يحتاج الى اثبات الوضع التركيبي له اذا كان اسم الجنس موضوعا للماهية من حيث هي هي ليكون استعماله فى الجزئيات حقيقة وأما اذا كان موضوعا للفرد المنتشر فلا يحتاج اليه لكون مدلوله حينئذ قابلا للتعين المستفاد من اللام انتهى وبهذا ظهر ضعف ماذكره في الوجه الثاني من وجهي الاعتراض فتدبر (قوله لان الكلام موضوع المسئلة) يعني ان الكلام موضوع المسئلة فى مسئلة الكلام وموضوع المسئلة جزء منها ولا يخفى ان مسئلة الكلام جزء من مسائل الفن فالكلام جزء من الفن فان جزء الجزء للشيء جزء لذلك الشيء (قوله لان الكلام مسبب القدرة الخ) ومسبب المسبب مسبب (كفوي)

(١) شهري زاده في حاشيته على شرح الرسالة الوضعية (منه)

(قوله باسم سببه) أما على السادس والخامس فظاهر فان المحتاج اليه سبب للمحتاج وكذا مالا يحقق الشئ الا بادارته سبب لذلك الشئ وأما الرابع فلأن الكلام سبب للتعليم والتعلم وهما سببان لعلم الكلام وسبب السبب سبب (قوله وجعلها) أي جعل الوجوه الثلاثة التي هي الرابع والخامس والسادس (قوله وهم) ولعل ذلك لان ماهو الدال انما هو الالفاظ الموضوعة بازاء المسائل والمراد بالكلام المذكور فى تلك الوجوه هو الكلام الخارج عن تلك الالفاظ من الكلمات المذكورة عند التعليم والتعلم كما لايخفى على من نظر في كلام الشارح في تقرير تلك الوجوه (قوله والفرق بينه وبين مايليه) مايليه هو الخامس والسادس ولما كانت هذه الوجوه الثلاثة مشتركة في الكون من قبيل تسمية الشئ باسم سببه كما أشار اليه أولا احتاج الى بيان الفرق بينها بوجه آخر فصرح بان الفرق بين الاول وبين الاخيرين كون المدار في الاول هو التعليم والتعلم بخلاف الاخيرين اذلا تعليم ولا تعلم فيهما وحاصله أن سببية الكلام في الاول بواسطة التعليم والتعلم بخلاف سببيته فى الاخيرين فان الكلام فيهما سبب بلا واسطة كما عرفت وأشار الى الفرق بين الخامس وبين السادس بان الكلام سبب للتحقق في الاول والتعرف في الثاني كما يظهر بالتأمل فى كلام الشارح فقوله وتحققه ناظر الى الخامس وقوله وتعرفه الى السادس وهذا مجمل ما ذكره (محمد شريف) حيث قال والفرق بينهما هو ان حاصل الاول ان مسائل العلم لا تحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الثاني ان الافتقار فيه الى الكلام لالزام الفرق المخالفين والرد عليهم (قوله ولو اريد بالكلام فيه) أي فى الوجه الرابع (قوله كلام الله تعالى) فحينئذ يكون منقولا من معنى كلام الله بخلافه فى سائر الوجوه (قوله اطلق عليه أولا) فيه

الشئ باسم سببه وجعلها من تسمية المدلول باسم الدال وهم والسابع من تسمية المدلول باسم الدال والثامن من تسمية الشئ باسم المشبه به وقوله في الوجه الرابع لانه أول ما يجب من العلوم التى انما تعلم من التعليم لا من العلم والفرق بينه وبين ما يليه أن تعليمه وتعلمه هو المدار في هذا الوجه وتحققه وتعرفه لا بالتعلم والتعليم فيما يليه ولو أريد بالكلام فيه كلام الله تعالى لكان الفرق فى غاية الوضوح والمراد بقوله فاطلق عليه أطلق عليه أولا والالغا اما ذكر الاول في قوله لانه أول مايجب ان يعلم من العلوم أو قوله ثم خص به قوله فى الوجه الخامس لانه انما يحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين حكم أغلبي . . . .

نظر أما اولا فلانه يكون هذا الوجه حينئذ بيانا الوجه التسمية بالكلام أولا مخالفاً لاخوته واما ثانياً فلان الاطلاق عليه لا يتفرع على كونه أول ما يجب من العلوم التي تعلم بالكلام بل لا بدوان يكون أول ما دون من تلك العلوم أيضاً والتوجيه بان المراد انه لكونه أول ما يجب من تلك العلوم دون أولا فاطلق عليه هذا الاسم أولا مردود بأنه خلاف الواقع لما قيل ان تدوين الفقه كان مقدما عليه والقول بأن الفاء ليست للتفريع بل للتعقيب ومعناه انه لم يقع قبل هذا اطلاق هذا الاسم على غير هذا العلم خروج عن مذاق الكلام كما قيل واما ثالثا فلما قيل الاطلاق عليه أولا يقتضي أن يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث فتأمل (قوله والا لغا اما ذكر الاول الخ) وذلك لان المشار اليه بقوله لذلك اما كونه مما يجب من العلوم التي تعلم بالكلام واما كونه أول ما يجب من تلك العلوم فعلى الاول لغا ذكر الاول في الاول اذ لا مدخل له حينئذ فى التسمية وعلى الثاني لغا قوله ثم خص به اذ لا شركة للغير فى ذلك الكون حتى يحتاج الى التخصيص للتمييز فيه هذا الترديد توسيع للدائرة والافلاشك في ان الاول متعين فانه لا دخل للاولية في مجرد التسمية بل له دخل في التسمية أولا وحاصله انه لو لم يقيد قوله فاطلق عليه باولا لضاع الاول في الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعاً لضاع ذكر وجه التخصيص فى الثاني اذ لا شركة للغير الخ فتدبر (قوله حكم أغلبي) اذ قد يحقق بلا مباحثة وادارة كلام من الجانبين أيضا وفيه ان غيره يشاركه في هذا الوجه فلا يكون مرجحاً لتسميته ولا يصح قوله وغيره قد يحقق بالتأمل والمطالعة فالظاهر انه حكم كلي بناء على ماقاله الكستلي من ان الكلام لغموضه ودقة مسلكه وعظم الخطر في امره فان الوهم يلابس العقل فى مباديه والباطل يشاكل الحق فى معانيه ينبغي ان يعتنى فيه بأخذه من أفواه الرجال ولا يكتفى فيه بالتأمل في المأخذ ومطالعة الكتب المصنفة فيه واما امتناع تحصيله بهما كما يفهم من ظاهر الشرح فغير ظاهر ولهذا لم يذكر هذا الوجه فى شرح المقاصد انتهي أو الحصر ادعائي كما قال (بحر آبادي) (كنوي)

١ قوله يقال كونه اكثر) قائله المحقق القزويني (قوله وبهذا اندفع مايتوهم الخ) المتوهم هو المحقق البحر آبادي (ولي الدين)

(قوله ومما يقضى منه العجب ما قيل) وذلك لان الحصر المستفاد من قوله انما يحقق الخ انما هو قصر تحقق الكلام على المباحثة وادارة الكلام ولا يخفى ان هذا لا يغنى عن قوله وغيره قد يحقق بالتأمل الخ لا قصر التحقق بالمباحثة والمطالعة على الكلام اذ لو اريد ذلك لقيل انما يحقق بالمباحثة والمطالعة هو بضمير الفصل كما قال الفرزدق * وانما يدافع عن احسابهم انا أو مثلي * هذا والظاهر ان هذا رد بليغ على المحشي (البحر آبادي) حيث قال قوله وغيره قد يحقق الخ اشارة الى جهة اختصاص الاسم كما وقع والا فلا حاجة اليه اذ اللازم في التسمية بيان وجه ترجيح الاسم من بين سائر الاسماء لا غير نعم وجه التسمية على تقدير اختصاصه بالمسمى كان اقوى فيكون اعتباره اولى هذا لكن يرد حينئذ ان ترك هذا الاعتبار ليس بأولى في الوجوه الثلاثة المتقدمة مع امكانه هناك أيضاً انتهى بعبارته وانت خبير بأن مؤدي كلامه ان المقصود الاصلى هو بيان وجه التسمية قد تم بقوله انما يحقق الخ فلا حاجة فيه الى قوله وغيره قد يحقق الخ الا ان يقال انه اشارة الى جهة اختصاص هذا الاسم بهذا العلم وليس فيه دعوى ان الحصر في قوله انما يحقق يغني عن قوله وغيره قد يحقق الخ (قوله يقال كونه اكثر) أقول قول القائل (٢٤) بالنظر الى الخلاف والدفع بالنظر الى النزاع وتحقيقه ان الخلاف والنزاع في قول الشارح اما بمعنى واحد او كل منهما بمعنى والظاهر هو الثاني فحينئذ كل واحد منهما اما مستقل في وجه التسمية أولا بل المجموع وجه واحد والظاهر هو الاول فالقائل اعترض على الاول بمنع مقدمته والدافع دفعه بتصحيح الثاني واثبات مقدمته فتأمل وتفصيل

> ومما يقضي منه العجب ماقيل ان الحصر في قوله انما يحقق يغني عن قوله وغيره قد يحقق بالتأمل ومطالعة الكتب وقوله ولانه أكثر العلوم خلافا ونزاعا يقال كونه أكثر من الفقه محل تردد ودفعه بانه لا نزاع في الفقه لان لكل أن يعمل باجتهاده بخلاف الكلام وقوله لابتنائه على الادلة القطعية المؤيد أكثرها بالادلة السمعية مبنى على أن بعض الادلة القطعية ليست الا الادلة السمعية وبهذا اندفع ما يتوهم أن هذا ينافي مافي شرح المواقف أن العقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الحق هو هذا اذ ما يتوقف عليه الشرع لايعقل تأييده بالشرع وكيف لا وكون بعض الادلة القطعية غير مؤيدة بالسمع لكونها عين السمعية لاينافي كون جميع العقائد مأخوذة من الشرع ولا خفاء في تأييد ثبوت مايتوقف عليه الشرع بعد ورود الشرع به * والتغلغل الدخول على مافي القاموس والكلم كما يأتي بمعنى الجرح يأتي بمعنى التأثير باحدى الحاستين السمع والبصر ذكره البيضاوي في تفسير قوله تعالى (فتلقى آدم من ربه كلمات)

ذلك أن القائل حمل النزاع على معنى الخلاف بناء على انه لا نزاع في سائر العلوم حتى يكون (قوله الكلام اكثرها نزاعا أو جعل كلا منهما بمعني آخر وحمل كل واحد منهما على وجه مستقل فاعترض فمعنى كلامه ان كون الكلام اكثر خلافا من الفقه محل تردد والدافع حمل الخلاف على معنى النزاع او ظن ان معنى كلام القائل ان كونه اكثر نزاعا محل تردد فرده بانه لا نزاع في الفقه (قوله اندفع ما يتوهم) المتوهم هو المحشي (البحر آبادي) حيث قال قيد الاكثر غير مذكور في شرح المقاصد وهو موافق لما ذكر في شرح المواقف من ان العقائد يجب ان تؤخذ من الشرع ليعتد بها لكن الاولى ما فعله ههنا لان تأييد ما يتوقف عليه الشرع به غير ظاهر انتهي فجعل قول الشارح مبنيا على ان بعض الادلة القطعية ليست الا ادلة ما يتوقف عليه الشرع وتوهم ان ما يتوقف عليه الشرع لا يمكن اخذه من الشرع وان تأيد ادلته بالشرع غير ظاهر فهذا المحشي دفع الاول بقوله مبني على ان الخ ودفع الآخرين بقوله ولا خفاء في تأييد ثبوت الخ فتأمل (قوله ان العقائد يجب الخ) لعل وجه المنافاة هو ان المفهوم من قول الشارح ان بعض الادلة لا تتأيد بالسمع بمعنى ان السمع لا يكون دليلا مستقلا فيه والمفهوم من شرح المواقف ان العقائد كلها يجب ان تؤخذ من السمع بمعنى ان السمع يكون دليلا مستقلا في كل منها فجاء المنافاة فتأمل (قوله وكيف لا) أي وكيف لا يندفع بهذلك (قوله في تأييد ثبوت ما يتوقف) وكذا تأييد أدلته بالسمع بعد ما ورد الشرع به اذ معنى تأييد الادلة بالسمع ليس الا ان الشرع قد ورد بثبوت ما هو مدلوله (كفوى)

(قوله وقيل هذا) قائله الخيالي (قوله والا فالتسمية) أي وإن لم تخص التسمية بقولنا لهذه الوجوه فالتسمية المطلقة وقعت من المتأخرين أيضاً قال استاذ استاذنا الفاضل عبدالرحمن الكردي الآمدي هذا الاستثناء مشعر بانه لو لم يزد هذا القيد لا صحة لكلامه وليس كذلك لامكان ارادة قيد الاولية أي فالتسمية بالكلام أولا لما وقعت انتهى وأنت خبير بان المقصود من هذا الكلام التنبيه على عدم صحة كلام المحشي الخيالي بلا تأويل أي تأويل كان ولعله لهذا قال وكانه يريد الخ ولم يجزم

(قوله أي المسمى بالكلام الخ) فيه انه لا لطف في ذكر ان المسمي بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء في هذا الاثناء مع ان هذا المعنى بمراحل عن مذاق المبني وعن ملاءمة رديفه الآتي أعني قوله وهذا هو كلام المتأخرين اذ لا مجال لهذا المعني هناك على ان هذه الوجوه جارية فى تسمية كلام المتأخرين أيضاً فلا وجه لتخصيصها بكلام القدماء (قوله باسم جزئه) الظاهر ان المراد بجزئه هو كلام القدماء فان كلامهم كان جزأ من كلام المتأخرين ويحتمل ان يراد به مسئلة الكلام فانها جزء من كلام المتأخرين أيضاً لكنه لا يلائم قوله أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء (قوله وبهذا تبين) أي بما اشرنا اليه من ان هذه الوجوه وجوه لتسمية كلام القدماء بالكلام ظهر وجه تقديم هذه الوجوه على بيان كلام المتأخرين وذكرها قبل بيانه وذلك الوجه هو كون هذه الوجوه مختصة بتسمية كلام القدماء بالكلام وفيه بحث اذ لا بيان لكلام المتأخرين فى الكتاب كما سيعترف به فكيف يحكم بانه قدم ذكر هذه الوجوه على (٢٥) بيان كلامهم على ان ما اشار اليه على تقدير تمامه انما يكون وجها لذكر هذه الوجوه متصلا ببيان كلام القدماء لا مقدما على بيان كلام المتأخرين. فالاولى ان يقال وبهذا تبين وجه ذكر هذه الوجوه عقيب ذكر كلام القدماء واما ما قيل انه لا ذكر لكلام القدماء ولا لكلام المتأخرين هنا وقوله ومعرفة العقائد ليس ذكر الكلام احد منهما بل هو امر مشترك بين كلاميهما ان قيد بعدم كونه ملحوظا بالفلسفيات يصير كلام القدماء وان قيد بكونه ملحوظا بها يصير كلام المتأخرين ففيه ان تلك المعرفة هي كلام القدماء وجزء من كلام المتأخرين على ما ذكره هذا المحشي العصام فذكرها ذكر لكلام القدماء وليس امراً مشتركا يقيده تارة بالملحوظية واخرى بعدمها (عصام)

(قوله وهذا هو كلام القدماء) أي المسمى بالكلام لهذه الوجوه هو كلام القدماء وأما تسمية كلام المتأخرين كلاما فمن تسمية الكل باسم الجزء وبهذا تبين وجه تقديم وجوه التسمية على بيان كلام المتأخرين * وقيل هذا اشارة الى ما يفيد معرفة العقائد أي من غير خلط الفلسفيات والتسمية بالكلام لما وقعت منهم ذكر وجه التسمية عقيب ما ذكر من كلامهم وكانه يريد أن التسمية لهذه الوجوه لما وقعت منهم والا فالتسمية وقعت من المتأخرين أيضاً (قوله ومعظم خلافياته الخ) انما قال معظم خلافياته لانهم قد يخالفون اليهود والنصارى في بعض معتقداتهم فان لليهود معتقدات باطلة في الآخرة والتعريض بهم في قوله تعالى (وبالآخرة هم يوقنون) وقد فصل نبذا منه فى تفسير الآية الكريمة أصحاب التفسير وللنصارى اعتقاد الذوات القديمة الثلاثة * ولا يخفى أن المقصود أن ليس له خلافيات كثيرة مع الحكماء كالكلام الذي هو للمتأخرين ولا تفي به العبارة اذ من الفرق

(قوله والا فالتسمية الخ) قيل مراد القائل ان التسمية اولا وقعت من القدماء أقول الظاهر ان التسمية لما وقعت من القدماء جرى المتأخرون عليها فليس لهم تسمية جديدة ولك ان تقول تسمية ما يفيد معرفة العقائد بالكلام انما وقعت من القدماء وأما المسمى بالكلام عند المتأخرين فهو المركب منه ومن الفلسفيات كما عرفت (قوله قد يخالفون) أي قد يبينون ان بعض معتقدات اليهود والنصارى مخالف لاعتقاد أهل الحق لما سيجيء منه (قوله في بعض معتقداتهم)الضمير للقدماء أو لليهود والنصارى باعتبار انهما جماعة واحدة فان الكفر ملة واحدة ثم ان قد التقليلية في قوله قد يخالفون مغنية عن ذكر البعض ههنا (قوله فان لليهود معتقدات الخ) الظاهر من سوق كلامه انه تعليل لقوله قد يخالفون اليهود والنصارى وسيجيء منه ان المراد بخلافهم تبيين ان معتقدات الغير مخالف لاعتقاد أهل الحق ولا يخفى ان هذا المعني لا يثبت بهذا التعليل ويمكن أن يقال انه تعليل لمجرد ان لهما معتقدات تخالف اعتقاد القدماء فيصح ان يبين فى الكلام ان معتقداتهما مخالفة لاعتقاد أهل الحق (قوله ان ليس له) الضمير لكلام القدماء أو للقدماء كما يستدعيه قوله الآتى والمراد بكون معظم خلافهم لكنه لا وجه حينئذ لافراده قال (البابرتي) هو للقدماء لا لكلامهم لئلا يرتكب المجاز فتأمل (كفوي)

(قوله انه معظم ما بين الخ) يعني ان المعظمية مقيدة بالتبيين في الكلام لا مطلقة حتى يرد ما ذكر (قوله غير ظاهر) وأنت خبير بان المراد بالسنة طريقة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم وهى اعم من القول والفعل والتقرير على مافصل فى أصول الحديث فعلى هذا فالتخصيص بها ظاهر غاية الظهور

(قوله الحكماء الاسلاميون) فيه انهم ان لم يلتزموا شريعة من شرائع الله تعالى أو التزموها ولكن مع ذلك كان لهم معتقدات تخرجهم تلك المعتقدات عن الاسلام كما يستدعيه قوله الآتي والحكماء ليست منهم فلا معنى لكونهم من الفرق الاسلامية وان لم تخرجهم معتقداتهم عن الاسلام فلا معنى لعدهم من الحكماء. وأيضاً ينافيه قوله الآتي (قوله مع الفرق الاسلامية انه) أي خلافهم مع الفرق الاسلامية (قوله دون ظاهر الكلام) الظاهر ان المراد بالكلام هو كلام الله تعالى فالظاهر دون ظاهر الكتاب ويحتمل ان يكون المراد بظاهر الكلام ظاهر كلام الشارح وهو ان يترك الظاهر ويقول لما ورد به السنة كما قال فيما سيأتي يعنى ان تخصيص الورود بظاهر السنة لا بالسنة (٢٦) مطلقا مع انه ظاهر الكلام ههنا غير ظاهر بل الظاهر ان يقول لما ورد به السنة فتأمل فعلى الاول يكون قوله وكانه خص التعرض الخ جوابا عن هذا المذكور وعلى الثاني جوابا عن مقدر كانه قيل لم خص الورود بالسنة وجماعة الصحابة مع انه عام للكتاب أيضاً فاجاب بما ذكره فتأمل (قوله وكأنه خص التعرض الخ) ويمكن ان يقال خص التعرض لها اقتداء بما فعله النبي عليه السلام في حديث (ستفترق امتي ثلاثا وسبعين فرقة) حيث قال في بيان الفرق الناجية هي ما انا عليه واصحابي (قوله اعتزل) وذلك انه دخل على الحسن البصري رجل فقال يا امام الدين ظهر في زماننا جماعة يكفرون صاحب الكبيرة يعني وعيدية الخوارج وجماعة اخرى يرجئون الكبائر ويقولون لا يضر مع الايمان معصية كما لا ينفع مع الكفر طاعة فكيف تحكم لنا ان نعتقد في ذلك فتفكر الحسن وقبل ان يجيب قال واصل انا لا أقول ان صاحب الكبيرة مؤمن مطلقا ولا كافر مطلقا ثم قام الى اسطوانة من اسطوانات المسجد واخذ يقرر على جماعة من اصحاب الحسن ما اجاب به من ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر ويثبت المنزلة بين المنزلتين قائلا ان المؤمن اسم مدح والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمنا. وليس بكافر أيضاً لاقراره بالشهادتين ولوجود سائر اعمال الخير فاذا مات بلا توبة خلد في النار اذ ليس في الآخرة الا فريقان فريق في الجنة وفريق في السعير لكن تخفف عليه وتكون دركته فوق دركات الكفار وقال الحسن قد اعتزل عنا واصل فهكذا سمى هو واصحابه معتزلة كذا في شرح المواقف (قوله واعتزلنا) فيما سيأتي آنفا (قوله فذكر عن) بصيغة الماضي (بمجمل العربي) بالباء الداخل على المصدر وقوله وعدم المحافظة عطف على مدخول الباء وهو المجمل (قوله وعدم المحافظة) ههنا (قوله منه) أي من قربا لمكان بمعنى ثبت (قوله أو لاطفال المشركين) قيل فعلى هذا يكون دار الخلد

الاسلامية الحكماء الاسلاميون الا أن يقال يتبادر من الفرق الفرق المشهورة المرتقية الى ثلاثة وسبعين والحكماء ليست منهم والمراد يكون معظم خلافهم مع الفرق الاسلامية أنه معظم ما بين فى الكلام كونه مخالفا لاعتقاد أهل الحق لان أكثر خلافهم مع تلك الفرق حتى يرد أن مخالفتهم مع الحكماء أكثر كما قيل لانه لاتسمى المسئلة التي بينها صاحب المذهب خلافية وان كان مخالفا فيها مع غيره والمراد بالخلاف مع الفرق الخلاف مع جنس الفرق لأن معظم الخلافيات مع متعدد من الفرق وذلك بين (قوله لما ورد به ظاهر السنة وجرى عليه جماعة الصحابة) التخصيص بظاهر السنة دون ظاهر الكلام غير ظاهر وكانه خص التعرض بالسنة وجماعة الصحابة توطئة لتسمية أهل الحق بأهل السنة والجماعة (قوله وذلك أن رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى رحمه الله تعالى) يقال اعتزل أي تنحى جانباً كذا في القاموس وفى الصحاح اعتزله وتعزله بمعنى وفي المقدمة اعتزله (بيك سوشدازوى) فالعربى اعتزل عن مجلس الحسن البصري واعتزلنا فذكر عن بمجمل العربي على وفق الفارسي وعدم المحافظة على استعمال العرب والتقرير الاثبات يقال قر بالمكان واستقر أي ثبت وأقره وقرره منه أي أثبته ولا يخفى ان مقتضى السوق اثبات المنزلة بين المنزلتين لمرتكب الكبيرة والمراد به الواسطة بين الايمان والكفر لا الاعراف الذى أثبته بعض السلف بين الجنة والنار لمن تستوي حسناته مع سيئاته على ما ورد في الحديث الصحيح لكن مآلهم الى الجنة ولا يكون دار الخلد أو لاطفال المشركين على ما قال (بعض)

(قوله كما سيجيء) أي في بيان قول المتن والكبيرة لا تخرج العبد المؤمن من الايمان ولا تدخله في الكفر

بعض أو لمن مات على فترة من الرسل على ما قاله بعض لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد في النار وانما قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين ولم يقتصر على قوله ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر فرقا بين قوله هذا وقول الحسن كما سيجيء ان مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فانه لا يثبت بهذا القول الواسطة بين الكفر والايمان بل ينفي الكفر على سبيل المجاهرة ويثبت الكفر المبطن الذي هو النفاق * وحجة واصل على اثبات المنزلة بين المنزلتين على مانقله الشارح في شرحه للكشاف عند تفسير قوله تعالى (يضل به كثيراً ويهدي به كثيراً وما يضل به الا الفاسقين) عن كتاب الغرر والدرر للشريف المرتضى الشيعي أن الناس اختلفوا في أسماء أهل الكبائر من أهل الصلاة على أقوال فالخوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري وأتباعه يسمونهم منافقين فالاسم المتفق الفسق وباقي الاسماء مختلف فالحق الاخذ بالمتفق وتسميتهم فاسقين غير مؤمنين ولا كافرين وقال صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة معنى كونهم بين بين أن حكمهم حكم المؤمن في انه يناكح ويوارث ويغسل ويصلي عليه ويدفن في مقابر المؤمنين وهو كالكافر في الذم واللعن والبراءة منه واعتقاد عداوته وان لا تقبل شهادته قال الشريف المرتضي على مانقله الشارح عن كتابه الغرر في شرح الكشاف في تفسير الآية المذكورة واصل مولى بني مخزوم وقيل بني هاشم ولقب بالغزالي لانه كان يجالس مجالس الغزالين عند رضيع له منهم وكان مولده سنة ثمانين ومات سنة احدى وثلاثين ومائة وصحب أبا هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية وأخذ عنه (قوله فسموا المعتزلة الخ) يتبادر منه أن تسميتهم هذا لقول الحسن اعتزل عنا وقال في شرحه للكشاف قال عبدالقاهر البغدادي سموا المعتزلة لان الحسن طرده عن مجلسه حين قال بمنزلة بين المنزلتين فاعتزل عنه الى سارية من سواري مسجد البصرة وأظهر بدعته فقال الناس انه

(قوله أو لمن مات على فترة من الرسل) قيل وعن الحسن ان أهل الاعراف فضلاء المؤمنين يعلون الاعراف ويعاينون الفريقين في الجنة والسعير وقيل هم الذين كثرت افعالهم الحسنة من الكفار كنوشروان العادل وامثاله انتهى ولعله لم يتعرض لهما المحشي لعدم ثبوتهما عن الثقات على ان الثاني يخالف قواعد الاسلام من ان الكفار جميعاً من اهل النار وان الحسنة غير مقبولة بدون الايمان (قوله لان مذهبهم ان صاحب الكبيرة يخلد في النار) هذا لا يستلزم المدعي لجواز ان يكون خلوده في النار عندهم بعد مكثه في المنزلة بين الجنة والنار كما ان كونه مخلدا في الجنة عندنا لا ينافي دخوله النار أولا فالاولى ان يقال لانهم يسمون الواسطة بين الكفر والايمان بالمنزلة بين المنزلتين كما قال الشارح في شرح المقاصد (قوله فرقا بين قوله هذا الخ) حاصل ماذكره ان قوله ويثبت المنزلة بين المنزلتين لدفع توهم ان يكون المراد بالكافر في قوله

مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر هو الكافر المجاهر كما في قول الحسن وفيه انه لا يندفع به ذلك التوهم لجواز ان يتوهم ان المراد بالمنزلتين هو الايمان والكفر المجاهر به فتأمل (قوله كما سيجيء ان مرتكب الكبيرة الخ) فيه ان ما سيجيء أن مرتكب الكبيرة منافق عند الحسن لا انه ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق والقول بأن القول بكونه منافقا يستلزم القول بانه ليس بمؤمن ولا كافر اذ المنافق ليس بمؤمن لعدم تصديقه ولا بكافر لاجراء احكام الاسلام عليه ليس بشيء فان اجراء الاحكام عليه ليس الا لاظهاره الايمان (قوله وحجة واصل) لا وجه لهذا النقل هنا لان الشارح سينقله عند قول المصنف والكبيرة لا تخرج العبد من الايمان مع الجواب عنه (قوله وتسميتهم) عطف على الاخذ (قوله فاسقين غير مؤمنين الخ) لا يخفى عليك ان ما ذكره على تقدير تمامه انما يستدعي تسميتهم بفاسقين لا بفاسقين غير مؤمنين ولا كافرين اذ المتفق انما هو الاول لا الثاني (قوله معنى كونهم بين بين) فعلى هذا يكون النزاع لفظيا كما لا يخفى (قوله عن كتابه) أي عن كتاب الشريف المرتضى (قوله في شرح الكشاف) متعلق بنقله الشارح (قوله فسموا المعتزلة) قال المحشي البابرتي والقاضي عبد الجبار من المتأخرين من اكابرهم كان يقول كل موضع جاء فيه لفظ الاعتزال في القرآن فالمراد منه الاعتزال من الباطل وبهذا صار اسم الاعتزال اسم مدح وينتقض هذا بقوله تعالى (فان لم تؤمنوا لي فاعتزلون) فان المراد من الاعتزال ههنا العزلة عن الايمان لا العزلة عن الكفر والباطل انتهى (قوله الى سارية) السارية الاسطوانة كما في القاموس (كفوي)

(قوله وفي بعض الحواشي) المراد به حاشية البحر آبادي

(قوله عن كتاب الغرر) للشريف المرتضى (قوله بعده) أي بعد وفاة الحسن قيل توفي في رجب سنة عشر ومائة وكان اماما جليل الشان رفيع الذكر رأسا في العلم والعمل ذهب اهل البصرة الى انه أفضل التابعين مطلقا رحمه الله تعالى رحمة واسعة (قوله لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي) هذا وجه لتسميتهم انفسهم اصحاب العدل وقوله ونفي الصفات القديمة

اعتزل الامة ونقل عن كتاب الغرر انه لما قال واصل بالمنزلة بين المنزلتين قال عمرو بن عبيد القول قولك واني اعتزلت مذهب الحسن فسموا المعتزلة لذلك وقيل لان قتادة لما جلس مجلس الحسن بعده وقع بينه وبين عمرو نفرة فاعتزل عمرو منزل قتادة واجتمع عليه جماعة من أصحاب الحسن وكان قتادة اذا جلس مجلسه يقول مافعلت المنزلة (قوله وهم سموا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد لقولهم بوجوب ثواب المطيع وعقاب العاصي على الله تعالى ونفي الصفات القديمة عنه) في شرح المقالة النصيرية ووجوب العوض واللطف على الله تعالى والثواب هو المنفعة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالتعظيم والاجلال والعقاب المضرة الدائمة الخالية عن الشوائب المقرونة بالاستخفاف واللطف كل مايقرب العبد الى الطاعة ويبعده عن المعصية كارسال الرسل وتعيين الائمة والعوض غير مختص بالمطيع بل يشمل الاطفال والبهائم على الآلام التي وصلت اليها هذا كلامه ولا يخفى انه كان الاولى أن يقول لقولهم بوجوب الاصلح على الله تعالى لانه أشد انتظاما بما نقله من مناظرة الاشعري والعدل ضد الجور وما تقرر في النفوس انه مستقيم كذا في القاموس فالمراد اما انهم يثبتون العدل لله تعالى اما بمعنى عدم الجور واما بمعنى ماتقرر في النفوس انه مستقيم واما انهم أصحاب العدل الغير الجائرين أو الثابتون على ماتقرر في النفوس انه مستقيم ولا يبعد أن يكون العدل بمعنى التوحيد كما فسر به قوله تعالى (ان الله يأمر بالعدل والاحسان) (قوله ثم انهم توغلوا في علم الكلام) في القاموس أوغل في البلاد والعلم ذهب وبالغ وأبعد كتوغل والتشبث التعلق والتشبث بذيل الفلسفي كناية عن دناءة رتبتهم وسفالتها في الفلسفة فبناء أمرهم عليها ليس على وجه الاحكام والاتقان وفي قوله في كثير من الاصول زيادة توبيخ اذ بناء الاصل الاسلامي على الفلسفة التي تنفيها أصول الاسلام خارج عن طور العقل نعم لا وصمة في الاقتداء بهم في طرق الاستدلال وتصحيح النظر وقوله وشاع مذهبهم فيما بين الناس الى أن قال يقتضي انتهاء شيوعه بهذا الوقت وليس كذلك الا أن يقال المراد شيوع مذهبهم بين جميع الناس من غير مخالفة أحد الى أن قال الخ والاشعر أبو قبيلة من اليمن لانه ولد وعليه شعر منهم أبو موسى الاشعري من الصحابة والجبائي منسوب الى جبى بالضم والقصر وتشديد الباء وفتحها بمعنى كورة بخوزستان لان أبا علي وابنه أبا هاشم منها لاقرية قرب يعقوبا ولاقرية بنهر وان منها أبو محمد بن علي بن حماد المقري ولاقرية قرب هيت منها محمد بن أبي العز كذا ذكره القاموس وفي بعض الحواشي قيل انه مخفف موضع بقرب كازرون وماذكره في ثلاثة اخوة يجري في كل ثلاثة اخوة كانت أولا والصغير ليس بمطيع أي منقاد للامر ولاعاص لانه ليس بمأمور (قوله الاول يثاب بالجنة) أي في الجنة والا فنفس الجنة ليست ثوابا

عنه وجه لتسميتهم انفسهم اصحاب التوحيد قال (البابرتي) توحيدهم يبطل عدلهم وعدلهم يبطل توحيدهم اما الاول فلانه اذا لم يقم به تعالى صفة لم يكن آمرا وناهيا فكان التعذيب منه تعالى على بعض الافعال ظلما وأما الثاني فلان افعال المخلوقات اذا كانت بخلقهم كان له شركاء في الخلق فلم يبق التوحيد الحقيقي انتهى وفيه نظر فان كون أفعال المخلوقات بخلقهم ليس عدلهم فابطاله توحيدهم خارج عن المقام اذ الكلام في ابطال عدلهم توحيدهم وقال (عوض أفندي) عدلهم يستلزم اثبات الصفة وهي العدل وذلك ينافي توحيدهم ويبطله وردبانهم لاينفون الصفة مطلقاً بل ينفون الصفة الحقيقية القديمة والعدل ليس منها انتهى (قوله قيل انه مخفف) وقال (صلاح الدين) انه بتخفيف الياء قرية من قرى شستر (قوله والصغير ليس بمطيع الخ) (ولا) يريد بيان مقابلته للمطيع والعاصي وانه اختير للاختصار (قوله لانه) علة لكلا النفيين (قوله فنفس الجنة ليست ثوابا) ان أريد ماهو الظاهر فلا يلائمه قوله ولا مستلزمة له كيف والصغير في الجنة الخ وان أريد نفس الدخول في الجنة فعدم كونها ثوابا ممنوع كيف والدخول فيها بلا ألم نوع من الثواب فتدبر (كفوي)

(قوله من باب علم الخ) ومن باب حسن في الجنة

(قوله فيه نظر) وهو إما انه يجوز ان يكون الثاني وهو العاصي من أهل الصغيرة فلا يجوز عليه أنه يعاقب فانه يجوز العفو عن الصغيرة عندهم وجوابه ان المراد أهل الكبيرة بمعونة المقام وسياق الكلام أو انه لا يحصر العقاب في النار فلا وجه للجزم بالعقاب بالنار والتفسير بي النار غير ظاهر ههنا اذ نفس النار عقاب وقوله والاولى بالجحيم على الاول اشارة الى نظر آخر وهو الثاني وعلى الثاني ايماء الى الجواب عن النظر بتغيير العبارة وحاصله انه لو قال والثاني يعاقب بالجحيم لاندفع ذلك النظر بجعل المعنى يعاقب في الجحيم بما أراده الله تعالى من أنواع العقاب فان قلت ما الفرق بين النار والجحيم حتى جاز التأويل المذكور في أحدهما دون الآخر مع ان الجحيم هي النار الشديدة قلت المتبادر من الجحيم هو كونه علما لجهنم بخلاف النار بل المتبادر منها غير العلمية وان كانت قد تستعمل هي أيضاً علماً لجهنم (قوله لا يثاب) أي في الجنة والا فنفس الدخول في الجنة بلا ألم نوع من الثواب اللهم الا ان يقال نفس الدخول ليس بثواب ومنفعة دائمة لانقضائه (قوله وكون الجنة) جواب سؤال مقدر فكانه قيل مقر ذلك الصغير على تقدير ان لا يثاب ولا يعاقب اما خارج الجنة والنار أو داخل إحداهما والاول يستلزم الواسطة بين الجنة والنار وذلك خلاف مذهبهم والثاني يستلزم ان لا يكون ثواب في الجنة أو عقاب في النار وذلك ينافي كونهما داري ثواب وعقاب مع انهما دارا ثواب وعقاب بالاتفاق (٣٩) فأجاب بما ترى وحاصله اختيار الشق الثاني

ولا مستلزمة له كيف والصغير في الجنة مع انه ليس بمثاب (قوله والثاني يعاقب بالنار) فيه نظر والاولى بالجحيم (قوله والثالث لا يثاب ولا يعاقب) وان كان في الجنة وكون الجنة دار ثواب ليس بالنسبة الى كل من فيها فان الملك فيها ولا يثاب بل بالنسبة الى المكلفين (وقوله فادخل الجنة) يعني به مثابا والا فهو غير محروم من دخول الجنة ولك ان تستغني بتفريع قوله فأدخل عن التقييد اذ المراد الدخول المتفرع على الايمان والاطاعة والصغير محروم منه (قوله لو كبرت) من باب علم أي طعنت في السن (قوله فبهت الجبائي) البهت كالنصر الاخذ بغتة والحيرة وفعلهما كعلم ونصر وكرم ومجهول أيضا والصفة مبهوت لاباهت ولا بهيت قال قد أطال الشيخ الاشعري المسافة على نفسه في الزام الجبائي ويمكن الزامه بان الاصلح بحال العبد ان لا تقع عنه معصية وان يكون في غاية العلم فوجود كل معصية وفوت كل علم يوجب بهته وليس بشيء لان للعبد اختيارا تاما على أصلهم حتى يجعلون ارادة الشر منه غالبة على ارادة الله خيره فيجب على الله أصلح ما هو تحت قدرته

ومنع المنافاة (قوله الاخذ) بالمعنى المبني للمفعول (قوله وفعلهما) أي فعل البهت بمعنى الاخذ بغتة والبهت بمعنى التحير (قوله قال قد أطال الشيخ) قال (صلاح الدين) وقد أخطأ الجبائي في الجواب عن الثالث لجره الى البهت لانه لو قال في جوابه بقول الرب

الا بقاء ليس بواجب علي بل الواجب هو اللطف كاعطاء العقل ليميز خيره عن شره والقدرة ليختار خيره وارسال الرسل لهديهم الى الحق لم يرد عليه الالزام ثم قال ذلك القائل فان قلت لما وجب بعض الاصلح لكونه أصلح فقد وجب كل ما هو أصلح للشركة في العلة قلنا ممنوع بل وجوب الاصلح انما هو لقطع حجة العباد كما قال الله تعالى (لئلا يكون للناس على الله حجة) وقد قطع حجتهم بما ذكرنا انتهى * أقول هذا أيضاً ليس بشيء اما أولا فلان اللطف باعطاء العقل المميز للخير عن الشر مفقود في الصغير لاسيما في الذي لم يبلغ حد التميز جداً وكذا القدرة التي يختار بها الخير وكذا هداية الرسول منتفيان فيه قطعاً وأما ثانياً فلانه لم يقطع حجة مثل هذا الصغير أصلا كما أشار اليه الشيخ بقوله فان قال الثالث يارب لم أمتني الخ وأما ثالثاً فلما قيل كما ان كلا من اعطاء العقل والقدرة وارسال الرسل من باب اللطف كذلك كل من الايجاد والابقاء من ذلك الباب فتخصيص أحدهما بالوجوب دون الآخر تخصيص بلا مخصص فتأمل * وأما ما قيل من ان للجبائي ان يقول في جواب الثالث يقول الرب تعالى لو أمتك صغيراً لفاتك اللذات الدنيوية والاخروية جميعاً لاني كنت أعلم انك تموت على العصيان فكان الاصلح لك ان تموت كبيراً لتنتفع ببعض اللذات فهو ظاهر ناشيء عن عدم التدبر اذ الصبيان لا يتصور فيهم العصيان فكيف يصح ان يقال ما ذكر في حقهم * اللهم الا ان يقال انه مبني على مذهب من قال ممن علم الله تعالى منه الايمان على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر ففي النار الا انه ليس بمذهب المنزلة وانه مختص باطفال الكفار

(قوله قيل لايلزم الخ) قائله الخيالي (قوله ونحن نقول الخ) ونحن نقول أيضا ان حاصل ماذكره ان المراد بوجوب الاصلح على الله تعالى جنس الاصلح وهو متحقق في تلك الصورة لكن الظاهر من وجوب الاصلح على الله تعالى أن يكون أصلح في حق كل فرد ولعل الاصلح أن لاتكون اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه ويلزم على ما ذكره ارتكاب غير الاصلح في حق بعض لاجل الاصلح في حق آخر ولا شبهة في انه غير اصلح وعلى هذا فوجوب البهت على الجبائي ظاهر غاية الظهور فللاسم تأثير في المسمى لانه ينزل من السماء فلذا نصرنا (١) شيخ السنة والله أعلم بحقيقة الحال (قوله فلرعاية مصلحة الخ)ولا يخفى على من له أدني معرفة في علمي الحكمة والكلام انه استعمل كلام الحكيم في مقام استعمال كلام المعتزلي وذلك لان كون الاصلح بمعني الاوفق للحكمة مذهب الحكيم يعني ان ترك الخير الكثير للشر القليل قبيح عند الحكيم

كما في شرح المقاصد (٢) (قوله فله يقول الخ) فيه ان هذا هو وجوب الاصلح بمعنى الاوفق في الحكمة وذلك ليس بمذهب للجبائي على انه يلزم عليه البهت حينئذ بمن ماتا كبيرين كافرين لم يمت أبواهما الكافران قبل بلوغهما حد التكليف فان الاصلح لهما في دينهما اماتتهما قبل بلوغهما حد التكليف لئلا يكونا سبباً لكفرهما فلعل عدم موتهما كان موجباً لكفرهما فان كل مولود يولد على فطرة سليمة ثم أبواه قد يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه كما ورد في الخبر (قوله لكفر أبويه)هذا لايتمشى فيمن مات كبيراً كافراً وكان أبواه وأخوه أيضاً كفارا فماذا يقول الجبائي في أمثاله (قوله وكان الاصلح لهم) أي لصلحاء(٣) نسله احياءهم أي احياء الابوين والاخ المؤمن وفيه ان كون احيائهم الى ان كبر الصغير المذكور أصلح في دين الصلحاء من نسله بعيد غاية البعد اذ العادة جارية على ان موت الكبير لا يكون موجباً لكفر آخر بكمال الجزع على موته والاصلحية بغير ذلك كالتعليم والوعظ والنصيحة وغير ذلك غير مفيد اذ لا توقف لذلك على احيائهم فالاصلح للكل اماتة الصلحاء والابوين والاخ المؤمن قبل اماتة الصغير (قوله وجب فوت الاصلح له) فيه انه يمكن الجمع بين الاصلحين بان يميتهم كلهم فيسل اماتته في حال صغره ثم يميته صغيراً كما لايخفى فرعاية الاصلح لهم بالوجه المذكور توجب ترك أصلح آخر فوقه وهو رعاية الاصلح للكل بالوجه الذي ذكرناه

قيل لا يلزم ذلك معتزلة بغداد لان مذهبهم وجوب الاصلح في الدين والدنيا معا بمعنى الاوفق في الحكمة والتدبير في نظام العالم وانما يلزم معتزلة بصرة الذين مذهبهم وجوب الاصلح بمعني الانفع في الدين والجبائي منهم اعتبر جانب علم الله تعالى فأوجب عليه تعالى ما علم نفعه وبعضهم أعتبر جانب الانفع سواء كان في علم الله تعالى أنفع أولا فأوجب تعريض ما علم الله الكفر منه للثواب فلا يلزم عدم اماتة الكبير بل اماتة الصغير ونحن نقول قد أراد الله تعالى ظهور الحق وغلبة أهل السنة والجماعة والا فلم يكن البهت واجبا على الجبائي فله أن يقول الاصلح واجب على الله اذا لم يوجب تركه حفظ أصلح آخر فوقه بالنسبة الى شخص آخر فلعله كان اماتة الاخ الكافر موجبة لكفر أبويه وأخيه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب فوت الاصلح له اولعله كان في نسله صلحاء وكان الاصلح لهم بقاؤه فلرعاية مصلحة كثيرين فات الاصلح له ولا تلغني فيما ذكرت لك مع ان امداد شيخ السنة على أحق سيما وهو أستاذ الاستاذ أبي أسحق (الاسفرائيني)

---

(١) لان اسم القائل ولى الدين بمعني ناصر الدين فلذا قال نصرنا (كفوي)

(٢) حيث قال وأما الكفار حكما كاطفال المشركين فكذلك عند الاكثرين لدخولهم في العمومات ولما روي أن خديجة رضي الله عنها سألت النبي صلى الله عليه وسلم عن أطفالها الذين ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار وقالت المعتزلة ومن تبعهم لايعذبون بل هم خدم أهل الجنة على ماورد في الحديث لان تعذيب من لاجرم له ظلم ولقوله تعالى ولاتزر وازرة وزر أخري ولاتجزون الا ما كنتم تعملون. ونحو ذلك وقيل من علم الله تعالى منه الايمان والطاعة على تقدير البلوغ ففي الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففي النار انتهي (منه)

(٣) هذه العبارة الى آخر القولة طبق الاصل ومعناها غير ظاهر

(قوله لانه بعد تسميتهم) وفيه ان أبا منصور الماتريدي تلميذ أبي نصر العياض تلميذ ابي بكر الجوزجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني تغمدهم الله تعالى مقدم على ابي الحسن على بن اسماعيل بن اسحق بن سالم بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال ابن ابي بردة بن ابى موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بمقدار عشرين سنة على ما ذكره عبد القادر القرشي في الجواهر المضيئة وبهذا ظهر ما في قوله وذلك ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه واما قوله لانه أول من سعى الخ فغير مسلم نعم ما قال الشارح في شرح المقاصد واول من خالف ابا على الجبائي ورجع عن مذهبه الي السنة أي طريقة النبي عليه السلام والجماعة أى طريقة الصحابة انتهى (قوله وان كانوا مخالفين) قال الشارح في شرح المقاصد وبين الطائفتين اختلاف في بعض الاصول كمسئلة التكوين ومسئلة الاستثناء في الايمان ومسئلة ايمان المقلد وغير ذلك والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الى البدعة والضلالة خلافاً للمبطلين المتعصبين حتي ربما جعلوا الاختلاف فى الفروع أيضاً بدعة وضلالة كالقول بحل متروك التسمية عمدا وعدم نقض الوضوء بالخارج من غير السبيلين وكجواز النكاح بدون الولى والصلاة بدون الفاتحة ولا يعرفون أن البدعة المذمومة هو المحدث في الدين من غير أن يكون في عهد الصحابة والتابعين ولا دل عليه الدليل الشرعي ومن الجهلة من يجعل كل أمر لم يكن في زمن الصحابة بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا بقوله عليه السلام اياكم ومحدثات الامور ولا يعلمون أن المراد بذلك هو ان يجعل في الدين ما ليس منه انتهى

الاسفرائيني الذي هو واحد من آبائي الذين أفتخر بهم وأغلب في النسب بهم من سواى لاني لا أقدر أن أكتم الحق وان كان على وهو خير عصام يعتصم به لدي ولله الحمد على خير اسمه ومزيد لطفه وكرمه (قوله فسموا) أي أولا فلا يرد تسمية الماتريدية أيضا بهذا الاسم لانه بعد تسميتهم أو ضمير سموا لمن اشتغل بحفظ ظاهر السنة وما مضى عليه الجماعة وذلك ان تجعل الماتريدية داخلة فيمن تبعه لانه أول من سعي في ابطال مذهب المعتزلة وأحيي ما وردت به السنة وان كانوا مخالفين له في بعض المسائل اذ بذلك لا يخرجون عن المتابعة كما لم يخرج تلميذه بذلك عن متابعته أعنى الاستاذ أبا اسحق الاسفرائيني اسكنهما الله تعالى فراديس الجنان (قوله ثم لما نقلت الفلسفة الى العربية) أى اللغة العربية وخاض فيها الاسلاميون قال صاحب الكشاف الخوض الدخول في الباطل واللهو ذكره في تفسير قوله تعالى وخضتم كالذى خاضوا وكما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكن من ابطال الفلسفة يمكن أن يكون للتمكن من رد مذهب المعتزلة المتشبثين باذيال الفلاسفة فى كثير من الاصول بل هو أنسب بحالهم والكلام المخلوط به كلام القدماء والمدرج فيه كلام المتأخرين ففي ضمير أدرجوا فيه

(قوله ان أكتم الحق) وهو ههنا عدم وجوب البهت على الجبائي وقد عرفت انه ليس بحق نسأل الله تعالى ان يرينا الحق حقاً والباطل باطلا ومنه الهداية والتوفيق (قوله كما لم يخرج تلميذه) أي تلميذ الشيخ (بذلك) أي بكونه مخالفاً له في بعض المسائل كما في مسئلة افعال العباد حيث قال مخالفاً لشيخه هي بمجموع القدرتين على ان تؤثرا في أصل الفعل كما سيجئ فتأمل (قوله بذلك) أي بالمخالفة له في بعض المسائل (قوله للتمكن من رد الخ) فيه ان هذا الرد ليس الا بابطال الفلسفة فلا مغايرة الا في القصد الاولى والغرض بالذات (قوله والكلام المخلوط به) مبتدأ خبره قوله كلام القدماء وقوله والمدرج فيه عطف على الكلام المخلوط به وقوله كلام المتأخرين عطف على كلام القدماء والضمير في قوله به للكلام المخلوط (قوله والمدرج فيه كلام المتأخرين) فيه انه لاضرورة في جعله كلام المتأخرين بل لا صحة لذلك اذ يلزم حينئذ ان يكون مجموع المدرج والمدرج فيه امراً آخر وكلاما ثالثاً وليس كذلك كما لا يخفى فهو أيضاً كلام القدماء والمدرجون هم المتأخرون فانهم خلطوا بكلام القدماء كثيراً من الفلسفة وأدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات والرياضيات فسموا المجموع كلاما فلا مسامحة ولا استخدام (قوله ففي ضمير أدرجوا فيه الخ) أي فى ضمير أدرجوا مسامحة وفي ضمير فيه استخدام اما الاول فلان الظاهر منه أن يرجع الى المتأخرين الخالطين بكلام القدماء وليس كذلك بل هو راجع الى اللاحقين بهم المدرجين في كلامهم وأما الثاني فلانه راجع الى الكلام المراد به كلام القدماء في قوله خلطوا بالكلام مراداً به كلام المتأخرين فتذكر قيل قوله واستخدام عطف تفسيري لقوله مسامحة فتأمل (كنوي)

(قوله مسامحة واستخدام) وذلك لأن المراد بالكلام في قوله تخلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد من كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله أدرجوا فيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والظاهر ان عطف الاستخدام على المسامحة من قبيل عطف التفسير

(قوله الموجود بما هو موجود) أي من حيث هو هو غير مقيد بشيء والجاعل طائفة منهم حجة الاسلام وعلى هذا يمتاز الكلام عن الآلهي باعتبار ان البحث ههنا على قانون الاسلام بخلاف البحث عن الآلهي فانه على قانون عقولهم وافق الاسلام أو خالفه كذا في شرح المواقف (قوله أو المعلوم من حيث الخ) قال في شرح المواقف وذلك لان مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كاثبات القدم والوحدة للصانع واثبات الحدوث وصحة الاعادة للاجسام واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركب الاجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء وكانتفاء الحال وعدم تمايز المعدومات المحتاج اليها في اعتقاد كون صفاته تعالى متعددة موجودة في ذاته والشامل لموضوعات هذه المسائل هو المعلوم فان حكم على المعلوم بما هو من العقائد تعلق به اثباتها تعلقا قريباً وان حكم عليه بما هو وسيلة اليها تعلق به اثباتها تعلقاً بعيداً وللبعد مراتب متفاوتة انتهى (قوله دخل فيه الفلسفة كلها) فيه أن تشارك العلمين في ذات الموضوع لا يستلزم التشارك في المسائل كلها لجواز تفارقهما في بعض المسائل وقد سمعت مما نقلناك عن شرح المواقف أن مسائل الكلام اما عقائد دينية أو قضايا تتوقف عليها تلك العقائد ولا شك أن بعض مسائل الفلسفة ليس في شيء من تينك القبيلتين لاسيما الرياضيات فلا وجه لادراج تلك المسائل في كلامهم (قوله لان مذهبه ان المنطق لم يدرج) فيه انه قد صرح في شرح المقاصد بانه مدرج فيه اما بطريق المبدئية أو بكونه من مسائله حيث قال إن من المبادي ما صدروا بها علم الكلام خاصة كمباحث النظر ثم قال ولو سلم أنها من

مسامحة واستخدام ولما جعل المتأخرون موضوع الكلام الموجود بما هو موجود أو المعلوم من حيث يتعلق بهما اثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا أو بعيدا دخل فيه الفلسفة كلها فلا وجه لقوله (معظم الطبيعيات والالهيات وبعض الرياضيات) ولم يتعرض لوجه ادراج المنطق لان مذهبه ان المنطق لم يدرج في الكلام وخالفه السيد السند شريف الائمة في ذلك وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق وشنع على الشارح تشنيعا مفرطا في تجويز احتياج الكلام الى المنطق كتجويز

المسائل فلا محذور وان كان موضوع الكلام الموجود من حيث هو موجود فان تلك المباحث من احوال الموجود العيني انتهى فالصواب أن يقال لان مذهبه ان المنطق علم برأسه وهو ههنا بصدد بيان الوجه لادراج الفلسفة أو يقال لا وجه ادراج المنطق ظاهر وهو توقف تحصيل العقائد بالاستدلال عليه كما أشار اليه (١) في شرح المقاصد (قوله وقال يلزم احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق) فيه انه لا محذور في لزوم ذلك وانما المحذور في الاحتياج الى ما يخالف قواعد الشرع والمنطق ليس كذلك بل هو مما عدوه من العلوم المفروضة على الكفاية * واعلم انه ليس في كلام السيد الشريف أن الشارح ذهب الى أن المنطق لم يدرج في الكلام ولانه يلزم من ذلك احتياج أعلى العلوم الشرعية الى المنطق نعم لما قال الشارح في شرح المقاصد ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما أعلى كما ذكر في الشفاء وغيره ولا ان يكون علما شرعيا للاطباق على أن علم الاصول يستمد من العربية ويبين فيها بعض مباديه وجوز أن يكون مبادي العلم الشرعي مبينة في علم غير شرعي وجعل من ذلك استمداد الاصول من العربية شنع عليه السيد الشريف في شرح المواقف تشنيعاً مفرطاً لا يليق بشأنه فقال تجويز ذلك مما لا يجترئ عليه الا فلسفي أو متفلسف ياحس من فضلات الفلاسفة وتشبيه ذلك باحتياج الاصول الى العربية مما لا يتفوه به محصل * أقول مراد الشارح بالعلم الشرعي هناك ما هو المأخوذ من الشرع فمعنى كلامه أن ما يبين فيه مبادي العلم الشرعي لا يجب أن يكون علما مأخوذاً من الشرع بل يكفي فيه مجرد أن لا يخالف قواعد الشرع كالعربية بالنسبة الى أصول الفقه فلا يرد عليه التشنيع المذكور أصلا فانه مبني على أن يكون المراد من العلم الشرعي ما لا يخالف قواعد الشرع وبالغير الشرعي ما يخالف قواعد الشرع وليس فليس ولا يلزم من كون العلم غير مأخوذ من الشرع كونه مخالفاً لقواعد الشرع كما لا يخفى

---

(١) حيث قال في تعليل ان مباحث المنطق من المبادي لان تحصيل العقائد بطريق النظر والاستدلال يتوقف على ذلك انتهى (منه)

(قوله فني الضمير استخدام بعد استخدام) وذلك لان المراد بالكلام في قوله خلطوا بالكلام كلام القدماء المجرد عن كلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله ادرجوافيه كلام المتأخرين المخلوط بكلام الفلاسفة والمراد بالضمير الراجع اليه في قوله هو أشرف العلوم اعم من كلام القدماء والمتأخرين (قوله وما روى انه الخ) قال السخاوي لا اصل له بهذا اللفظ ولكن عندالديلمي عن ابن عمر مرفوعا اذا كان آخر الزمان واختلف الاهواء فعليكم بدين البادية والنساء انتهى وهو ضعيف ...

(قوله كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) فيه ان المنطق وان أخذه الفلاسفة في فلسفتهم الا انه علم برأسه كما صرح به الشريف في حواشيه على شرح المختصر فلا يلزم ارجاع المسلمين الى الفلسفة الممنوع عنها بل الى المنطق الذي لا محذور في الارجاع اليه كما عرفت والا فلا شك في لزوم الاحتياج الى المباحث المنطقية في كلام القدماء حيث لم يدرجوها في كلامهم فلو كان ذلك محذوراً لورد عليهم ماذكر والتزام ذلك في حق القدماء مما لا يصح (٣٣) عليه الاجتراء من العقلاء (قوله كيف

احتياج الاصول الى النحو والصرف والحق معه كيف وجعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة يوجب ارجاع المسلمين اليها مع انهم يمنعون عنها فلذا جعل المنطق جزأ من الكلام لئلا يحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة وبهذا تبين انه لا يلزم جعل العلوم العربية لمعرفة الادلة السمعية جزأ منه لأن احتياج أعلى العلوم الشرعية الى ما ليس بغير شرعي لا محذور فيه (قوله وهذا هو كلام المتأخرين) يتجه عليه انه لا يتعين بما ذكره كلام المتأخرين لانه لم يتعين المدرج فيه من معظم الطبيعيات والالهيات ونبذ من الرياضيات ويمكن أن يدفع بأن المقصود ليس تعيين كلام المتأخرين لانه لا شغل له به بل بكلام القدماء فلا يهمه الاتعيينه وأنما مطمح نظره الفرق بين الكلامين وهذا القدر يكفي (قوله وبالجملة هو أشرف العلوم) أي ما يطلق عليه الكلام في الضمير استخدام بعد استخدام وجهات شرف العلوم ثلاثة لا تعدوها شرف الموضوع والغاية وقطعية الحجج وعد بعضهم كون المسائل أقوم من جهاته وجعله السيد السند راجعا الى قطعية الحجج وأما كونه محتاجا اليه للاحكام الشرعية والعلوم الدينية وكون معلوماته العقائد الاسلامية فلم يعد من جهاته لكنه مما تتلقاه العقول بالقبول وربما يتكلف بارجاعها الى واحد من الثلاثة فارجع الى فطنتك الكافية هل تجدها بذلك وافية ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع سيما في كلام القدماء الذين جعلوا موضوعه ذات الله تعالى وكون براهين العلم الحجج القطعية لا يختص بهذا العلم اذ براهين العلم لا تكون الا حججا قطعية فالاولى وكون حججها براهين مؤيدا أكثرها بالادلة السمعية (قوله وما نقل عن بعض السلف الخ) وهذا تأويل قول أبي يوسف رحمه الله تعالى انه لا تجوز الصلاة خلف المتكلم وان تكلم بحق لانه بدعة يعني ان التكلم على وجه التعصب بدعة وقولهم من طلب التوحيد بالكلام فقد تزندق معناه طلب التوحيد بمجرد الكلام من غير فطنة وسلامة طبع وهداية من الملك العلام وماروى أنه عليه الصلاة والسلام

وجعل العلم الشرعي محتاجا الخ) مبني على زعمه وتحريره في المقام وقد عرفت انه ليس في كلام الشارح جعل العلم الشرعي محتاجا الى الفلسفة الممنوع عنها في الشرع فلا يرد عليه هذا (قوله وبهذا تبين انه لا يلزم الخ) أي بكون الوجه في جعلهم المنطق جزأ من الكلام أن لا يحتاج أعلى العلوم الشرعية الى الفلسفة الممنوع عنها في الشرع وان لا يجب ارجاع المسلمين اليها وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله جزأ منه) أي من

(م ــ ٥ حواشي العقايد ثاني) (عصام) الكلام (قوله ولا وجه لترك بيان شرفه بالموضوع) قال (الجندي) انما لم يتعرض الى بيان شرفه به لانه باعتبار انه الذات والصفات لا يتم في كلام المتأخرين وباعتبار عمومه لا يتم في كلام القدماء انتهى وفيه انه يمكن بيانه بعبارة شاملة لكلا الاعتبارين كأن يقال وكون موضوعه أشرف الموجودات أعني ذات الله تعالى وصفاته أو أعم الامور (قوله يعني أن التكلم الخ) لا وجه لتخصيص تأويله بهذا الوجه بل تجري فيه الوجوه الثلاثة الاخيرة أيضاً كما لا يخفى (اللهم الا ان يقال) لم يقصد التخصيص بل ذكر أحد الوجوه وأحال غيره على المقايسة (قوله وماروي أنه عليه الصلاة والسلام) جواب سؤال كأنه قيل لا يصح التأويلان المذكوران في القولين اذ ماروي انه عليه السلام قال عليكم بدين العجائز يدل على ان التكلم مطلقاً مذموم ومنهي عنه اذ لا شك ان دين العجائز بطريق التقليد ومجرد الاعتقاد لا بالاخذ من الكلام ولا بطريق النظر والاستدلال فانه لا قدرة لهن على ذلك فيجب علينا الكف عن ذلك فأجاب بما ترى وأنت

(قوله وهو الاستدلال الخ) اشار بهذا الكلام الى الاختلاف بين المتكلمين فان جمهورهم ذهب الى الاول وبعضهم الي الحدوث مع الامكان وبعضهم الى الحدوث بشرط الامكان ولذا قال أول الطرق بصيغة الجمع دون التثنية فيكون المراد بقوله مع الامكان ماهو الاعم من الشرط والشطر (قوله واما طريقة الحكيم الخ) ولقد اضطر اليها المتكلم في صفات الله تعالى كالا يخفي على من له أدنى دراية في الكلام (ولي الدين)

خبير بانه لايجوز التقليد في باب العقائد فلهن استدلال كما يدل عليه ماسنذكره نقلا عن شرح المواقف قال الفاضل الرومي في حاشية شرح المواقف ولو سلم ان دينهن بطريق التقليد فالمستفاد مما روى وجوب اتحاد المعتقد لاطريقه فيجوزان يكون الطريق الموصل للمجتهد هو النظر والطريق الموصل للعجائز هو التقليد انتهى د ر (قوله فقد دفعه صاحب المواقف) حيث قال في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى لانسلم صحته وعلى تقدير صحته المراد به التفويض الى الله سبحانه وتعالى فيما قضى وأمضى والانقياد له (١) على انه خبر آحاد لا يعارض القواطع انتهى وبين شارحه قدس سره المنع الاول بقوله اذ لم يوجد في الكتب الصحاح بل قيل أنه من كلام سفيان الثوري فانه روي ان عمرو بن عبيد من رؤساء المعتزلة قال بين الكفر والايمان منزلة بين المنزلتين فقالت عجوز قال الله تعالى هو الذي خلقكم فمنكم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله تعالى من عباده الا الكافر والمؤمن فبطل قولك فسمع سفيان كلامها فقال عليكم بدين العجائز انتهى (قوله الاولى الاستدلال بالمحدثات) أي بترك على وجود المضاف الى المحدثات والظاهر من تقريره ان وجه أولوية الثاني هو تعميم المستدل به

قال عليكم بدين العجائز فقد دفعه صاحب المواقف * في بعض النسخ والقاصد الى افساد عقائد المسلمين وفي بعضها والقاصد عقائد المسلمين وحينئذ معنى القصد الكسر على أي وجه كان أو الكسر بالنصف ذكره القاموس (قوله ثم لما كان مبني علم الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع) الاولى الاستدلال بالمحدثات لان مبنى الكلام ليس على الاستدلال بل هو الاستدلال وليعم الاستدلال بوجود المحدثات وبأحوالها وكانه أراد ان المبنى مشتمل على الاستدلال بوجود المحدثات لانه قد يكون بأحوالها ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر بطريق استدلالهم وهو الاستدلال من الحدوث أو الحدوث مع الامكان كما هو طريقهم وأما طريقة الحكيم فالاستدلال بالامكان وظاهر العبارة هو أول الطرق والمراد بصفاته صفاته في الجملة وكذا أفعاله اذ بعضها سمعي كالكلام

وقال (الجندي) المستدل به حقيقة هو المحدثات نفسها على ما سيأتي وانما أسند الى الوجود تسامحا اذ له مدخل تام في الاستدلال فكأنه به فتأمل (قوله ليس على الاستدلال) لعل هذا مبني على كون المبني اسم مفعول كالمبنى لكن الظاهر انه مصدر ميمي فالمعنى لما كان بناء الكلام على الاستدلال فلا غبار ولاملال (قوله وليعم الاستدلال الخ) فيه انه لاحاجة هنا الى هذا التعميم بل لامدخل لاحوال المحدثات في المقصود أعني توجية تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود الاشياء كما لايخفى وكون الاستدلال بها من مباني الكلام على تقدير تسليمه لايقدح في تخصيص الاستدلال بالوجود بالذكر فان ذكر الشيء لاينافي ماعداه (قوله ليشعر الخ) تعليل للنفي لا للمنفي وفيه تأمل فالاولى ان يقول قال بوجود المحدثات ولم يقل بوجود الممكنات ليشعر الخ (قوله كما هو طريقهم) فيه تكرار (قوله وظاهر العبارة هو أول الطرق) أي ظاهر عبارة المصنف في الاستدلال على وجود الصانع تعالى بقوله الآتي والعالم بجميع أجزائه محدث هو أول هذه الطرق الثلاثة وهو الاستدلال بالحوادث لا الثاني منها ولا الثالث والغرض من هذا الكلام إما تحقيق المقام أو الاشارة الى جواب سؤال فكأنه قيل هذا التوجيه ليس في محزه اذ الاشعار بطريق استدلالهم انما يكون وجها لعدم القول المذكور اذا كان طريق المصنف أيضا ذلك وهو ممنوع فاجاب بان طريق المصنف أيضا ذلك بل ظاهر عبارته هو أول الطرق (قوله كالكلام) ان أريد أن الكلام سمعي يتوقف على الاستدلال عليه بكلامه تعالى ففساده ظاهر وان أريد انه سمعي يتوقف على الاستدلال عليه بالسماع من الانبياء عليهم السلام أو من الامة لما سيجيء ان الدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم السلام فذلك

(وحشتر)

---

(١) قوله والانقياد له أي فيما أمر به ونهى عنه لا الكف عن النظر والاقتصار على مجرد التقليد كذا في شرح المواقف (منه)

(قوله لأن التنبيه الخ) فيه ان الاستلزام غير ظاهر على أن المراد بقوله تحقق العلم بهما قول المصنف والعلم بها متحقق كما أن المراد بقوله وجود ما يشاهد الخ قول المصنف حقائق الأشياء ثابتة فلو ثبت هذا الاستلزام لورد عدم الحاجة على كلام المصنف أيضا وسيصرح المحشي نفسه بالاحتياج اليه فى كلام المصنف (قوله المعنيين الاولين) أي الحكم المطابق للواقع والقول والمراد بالبواقي العقيدة والدين والمذهب (ولي الدين)

لاينافي كونه من المستدل عليه بوجود المحدثات إذ أخبار الانبياء عليهم السلام وكذا أخبار الامة رحمهم الله تعالى من جملة المحدثات فلا وجه لاستثنائه من بين الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات على انه لا يمكن الوصول اليه ولا الى سائر السمعيات كحشر الاجساد من سائر الصفات المستدل عليها بوجود المحدثات كما سيشير اليه بقوله اذ ليس لجميع صفاته دخل فى السمعيات وذلك ينافى حصر مبني الكلام في الاستدلال بوجود المحدثات وثبوت الصفات والحق ان صفة الكلام كسائر الصفات مما يستدل عليها بوجود المحدثات وسيجيء منه ان حقيقة الاجماع انما تتوقف على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لاتجتمع أمتي على ضلالة وصدقه لايتوقف الا على (٣٥) المعجزة فتأمل (قوله اذ ليس لجميع صفاته دخل) ظاهره يشعر بان ضمير منها للصفات وحدها والظاهر انه لجميع ما يستدل عليه بوجود المحدثات تأمل (١) ثم الظاهر أن ماله دخل تام في السمعيات هو صفة الكلام (قوله وكلمة من ابتدائية) ويمكن ان يقال انها اسم بمعنى البعض والتقدير ثم الاستدلال ببعضها على ان يكون قوله منها عطفاً على وجود المحدثات

وحشر الاجساد والمراد بقوله ثم منها فى الجملة اذ ليس لجميع صفاته دخل فى السمعيات وكلمة من ابتدائية أي ثم الاستدلال منها فيؤول الى معنى الباء فاندفع ان الصحيح ثم بها والاظهر ان تقدير قوله ثم منها الى السمعيات ثم الوصول منها الى السمعيات لا ثم الاستدلال منها والا لكان المناسب على السمعيات ولا حاجة الى قوله وتحقق العلم بهما لان التنبيه على الوجود يستلزم تحقق العلم بهما وتصدير الكتاب بالمنبه لا بالتنبيه الذى هو فعل المؤلف ففى العبارة مسامحة ولايخفى ان التنبيه لايخص وجود مايشاهد بل يعم المشاهد وغيره وكأنه أراد جنس ما يشاهد هذا ثم أقول لما كان مبنى علم الكلام على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها اذ لو لم تثبت ولم يتحقق العلم لم يكن معنى لدعوى حشر الاجساد ووجود الجنة والنار وارسال الرسل الى غير ذلك فالشروع في مقاصد الكلام فرع ابطال قول السوفسطائية فلذا صدر الكتاب بقوله قال أهل الحق (قوله قال أهل الحق) أهل الامر واليه وأهل المذهب من يتدين به فالمعنى الاول يناسب المعنيين الاولين للحق والثاني البواقى والمعنى الثاني للحق أنسب بقوله قال والثالث بالعلم الذى فيه ثم الخامس ثم الرابع فلم يراع الترتيب ثم المقصود بالنقل مجرد وجود الحقائق وتحقق العلم بها كما يتبادر

(قوله ولا حاجة) فيه ان الحاجة اليه ثابتة بلا مرية فان الغرض توجيه تصدير الكتاب بتحقق العلم بهما أيضاً فلو لم يذكره لم يتم المطلوب اللهم الا ان يقال المراد انه لاحاجة الى قول المصنف والعلم بهما متحقق لان التنبيه على الوجود يستلزم التنبيه على تحقق العلم فتأمل (قوله يستلزم) الظاهر يستلزم التنبيه على تحقق العلم بهما فتأمل (قوله يستلزم تحقق) الظاهر انه جعل قوله وتحقق العلم معطوفا على التنبيه والظاهر عطفه على قوله وجود مايشاهد كما قيل بناء على انه أقرب لفظاً ومعنى أما لفظاً فظاهر وأما معنى فلان التنبيه يقتضى سبق العلم في الجملة والغفلة عنه والتعلم كذلك (قوله وتصدير الكتاب) مبتدأ خبره قوله بالمنبه (قوله مسامحة) حيث عبر عن المشتق بالمشتق منه (قوله فلذا صدر الكتاب) هذا لا يتفرع على ما قبله بل المتفرع عليه تصدير الكتاب بقوله حقائق الاشياء ثابتة الخ لا بقوله قال اهل الحق الخ فتأمل (قوله والمعنى الثاني) وهو القول المطابق للواقع (قوله والثالث) أي المعنى الثالث للحق وهو العقائد انسب بالعلم (قوله الذي فيه) أي في قوله قال اذ العاقل لايقول بما لا يعلمه (قوله ثم الخامس) وهو المذاهب (قوله ثم الرابع) وهو الاديان (كفوي)

---

(١) قوله فتأمل اشارة الى انه اقتصر على الصفات لظهور انه لا مدخل لغيرها في السمعيات فتذكر انتهي (منه)

(قوله والقول باحتمال الخ) قائل هذا القول هو المحشي الخيالي ونصره عبد الكريم اللاهوري حيث قال الظاهر ان يكون مقول القول مجموع ما في الكتاب لان القرينة لاتدل على تخصيص البعض والمراد بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي تصلح ان تكون مقول القول مجموعا فلا يرد ما ذكر من اباء القولين عنه وذلك لان قوله خلافا للسوفسطائية لم يصلح ان يكون مقول القول لانه حال من مقول القول أي قال أهل الحق حقائق الاشياء ثابتة والعلم بها متحقق حال كون هذا المقول مخالفاً للسوفسطائية وكذا قوله والالهام ليس الخ جملة اسمية وقعت حالا أي قال أهل الحق وأسباب العلم منحصرة في الثلاثة الحواس والعقل والخبر الصادق والحال انه ليس الالهام من أسباب المعرفة عندهم فلا يكون من مقول القولين بل قيداً للقول انتهي * وأنت خبير بان تقييد الكلام المطلق بقيد الصلاحية ليس له قرينة الا ورود السؤال فالتخصيص خلاف الظاهر فلا يدفع الاباء الظاهر * على ان ورود هذا السؤال يكون قرينة دالة على التخصيص بالبعض * ثم ماذكر يدفع الاعتراض بالبطلان لا بالاباء وأما ماذكره المحشي كمال الدين الاسود والمحشي ابن الخيار من انه لابعد في قوله والالهام الخ فناش من عدم معرفة الاباء وكذا قول من قال ان قوله عند أهل الحق للتأكيد اذ ليس هو محل التأكيد * على انه يلزم ان يكون قوله والالهام الخ مقصوداً بالنقل (٣٦) وليس كذلك فانه انما ذكره لدفع بطلان حصر أسباب العلم في الثلاثة (قوله لداعي العقل) الظاهر انه قيد للنفي ويحتمل ان يكون قيداً للنفي وان يكون قيداً للحفظ وما في قوله ما أمكن مصدرية وظرف للحفظ ويحتمل ان يكون لعدم الانصراف والضمير في قوله وهو للحفظ ويحتمل ان يرجع الى عدم الانصراف والضمير في قوله عنه راجع الى الظاهر وهو الظاهر ويحتمل ان يرجع الى ما والى كليهما (قوله من فتح الباء الخ) هذا رد على المحشي صلاح الدين ونسبته الى هذا الرد المحشي الخيالي (القول)

من سياق كلام الشارح فاعرفه والقول باحتمال أن يكون المقصود بالنقل مجموع مافي الكتاب من العجائب فانه يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية اذ ليس هو مقصوداً بالنقل كما لايخفي وقوله فيما بعد والالهام ليس من أسباب معرفة الشيء عند أهل الحق * فبناء ما بني على هذا الاحتمال * كالرقم على الماء والتمسك بالخيال * ثم الحق من أسمائه تعالى أيضاً وجاء بمعني الجزم والاحتياط أيضاً فالتعبير على الاول عما عدا السوفسطائية بأهل الحق لانهم أثبتوا الحق تعالى دون السوفسطائية لانهم لما أنكروا حقائق الاشياء لم يثبتوا الحق تعالى والتعبير عن أهل السنة والجماعة على الثاني بأهل الجزم والاحتياط مناسب جداً فانهم حفظوا ظاهر السنة وما جري عليه الجماعة ولم ينصرفوا عنه لداعي العقل ما أمكن وهو الجزم والاحتياط (قوله وهو الحكم المطابق للواقع) من فتح الباء رعاية لكون حقية الحكم باعتبار مطابقة الواقع اياه فقد غفل كل الغفلة لانه ليس بناء الفرق بين الحق والصدق في هذا المقام على هذا الاعتبار يدل عليه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق (قوله وقد يطلق على الاقوال) الظاهر فيه على القول (قوله باعتبار اشتمالها على الحكم) يفيد تقييد

(قوله يمنعه قوله خلافا للسوفسطائية الخ) فيه انه لا بعد في ان يقول أهل الحق بهذين القولين اما الاول فظاهر وأما الثاني فلانه لا بعد في ان يعبروا عن انفسهم باهل الحق وضعاً للمظهر موضع المضمر لاغراء السامع على تلك المسئلة وتحذيره عن اتباع من يدعي الخلاف فيها من أهل البدعة (قوله يدل عليه قوله واما الصدق الخ) يعني ان هذا القول منه يدل على ان بناء الفرق بينهما ههنا انما هو باعتبار الشيوع في الاستعمال لا باعتبار الاختلاف في الحقيقة وفيه انه يجوز أن يكون الفرق بينهما من جهتين من جهة الحقيقة بان يكون احدهما مطابقا والآخر مطابقا ومن جهة الشيوع في الاستعمال ويكون المعني انهما وان كانا مختلفين بالحقيقة الا أن بينهما فرقا آخر باعتبار الشيوع في الاستعمال بان شاع استعمال الصدق في القول فقط بخلاف الحق فانه شائع الاستعمال في الكل (قوله وقوله وقد يفرق) أي ويدل عليه أيضا قوله وقد يفرق الى آخره فانه يدل على ان الفرق السابق ليس بهذا الاعتبار وفيه أيضا انه يجوز ان يكون المعني أن الفرق بينهما باعتبارين كما مر وقد يفرق بينهما باعتبار واحد فقط وهو اعتبار المطابقة في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم هذا والحق ان يقال ان فتح الباء ههنا لايلائمه قوله وأما الصدق الخ وقوله وقد يفرق الخ كما قال المحشي الخيالي (قوله قوله باعتبار اشتمالها على الحكم) الصحيح قوله باعتبار اشتمالها على ذلك أي على الحكم المذكور يفيد الخ (كنوي)

(قوله والمطابق) عطف على الخبري (قوله دون العقائد) أي دون تقييد العقائد الخ (قوله فان قلت لو كانت الخ) وقد قال (الحفيد) أيضا لو كانت حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لوجب ان يفهم من قولنا هذا حكم حق مطابقة الواقع اياه وليس كذلك كما لايخفي على المنصف (أقول) بجوزان يكون عدم الانفهام لعدم العلم بالوضع وأما العالم بالوضع فيفهمه قطعا فتدبر (قوله لكان الحق هو الواقع) هذا مبني على الغلط فان الحق على التقدير المفروض هو ماطابقه الواقع ولايخفي انه لايلزمه كون الحق هو الواقع وانما يلزم ذلك لو كان الواقع ماطابقه الواقع وليس كذلك اذ المطابقة نسبة لاتتصور بين الشئ ونفسه نعم يلزمه تفسير حقية الحكم بما هو صفة الواقع فالصواب أن يقال تفسير حقية الحكم بمطابقة الواقع اياه تفسير بالمباين اذ مطابقة الواقع الحكم صفة الواقع ولا شك ان حقية الحكم صفة الحكم وظاهر ان صفة أحد الموصوفين تباين صفة الآخر فلا يجوز تفسير احداهما بالاخري وهذا مثل ماقالوا في تعريف الدلالة بفهم المعني من اللفظ ان الفهم صفة السامع والدلالة صفة اللفظ فلا يجوز تعريف احداهما بالاخري فتدبر (قوله ولساغ ان يقال واقع حق الخ) لايخفى انه

القول بالخبري والمطابق دون العقائد والاديان والمذاهب لانها لاتشمل غير الخبري بل هو بمجرد تقييدها بالمطابقة بالحقية (قوله وأما الصدق فقد شاع استعماله في الاقوال خاصة) يعني دائرة الحق أوسع تحيط بما لا يحيط به الصدق فلذا اختير على الصدق لتذهب نفس السامع في وصف أهل الحق كل مذهب ممكن (قوله وقد يفرق بينهما بان المطابقة تعتبر في الحق من جانب الواقع وفي الصدق من جانب الحكم) فان قلت لو كانت حقية الحكم مطابقة الواقع اياه لكان الحق هو الواقع ولساغ أن يقال واقع حق وواقع باطل ولم يوصف الواقع بشئ منهما على أن البطلان نهاية الذم ولا ذم للواقع بعدم مطابقته للاعتقاد وانما يعود الذم الى الاعتقاد * قلت في تفسير الحقية بمطابقة الواقع للحكم مسامحة وحاصله كون الحكم بحيث يطابقه الواقع كما أن معنى الصدق كون الحكم بحيث يطابق الواقع فيكون صفة للاعتقاد دون الواقع * فان قلت وصف الاعتقاد بمطابقة الواقع لافادة تحققه وعدم بطلانه فما الفائدة في وصفه بمطابقة الواقع اياه * قلت الفائدة المبالغة في ثبوته بحيث صار مستحقا لان يعتبر أحق بالثبوت من الواقع فتعتبر المطابقة في الثبوت من جانب الواقع ويجعل اصلا للواقع ففي الحق مبالغة ليست في الصدق ففي هذا الفرق أيضاً ظهر وجه اختيار الحق على الصدق (قوله حقائق الاشياء ثابتة) لم يقل الاشياء ثابتة لانه لاينافي مذهب العندية بل المنافي له ثبوت الحقائق أي مابه الشئ شئ في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد به (قوله حقيقة الشئ وماهيته مابه الشئ هو هو) جمع الحقيقة مع الماهية في مقام تفسير الحقيقة تنبيها على أن الاظهر اطلاق الحقيقة بمعني الماهية وعدم الفرق بينهما وان الفرق بينهما أقل كما يدل عليه قوله

متفرع على كون الحق هو الواقع فالواجب أن يقال فساغ ان يقال فتدبر (قوله كما ان معنى الصدق كون الحكم الخ) هنا يشعر بان تفسير الصدق بمطابقة الواقع مسامحة أيضا وليس كذلك كما لايخفى (قوله للاعتقاد) الظاهر للحكم (قوله دون الواقع) حتي يتوهم لزوم كون الحق هو الواقع (قوله وعدم بطلانه) لافائدة في ذكره ههنا اذ افادة عدم البطلان متحققة في وصفه بمطابقة الواقع اياه أيضا كما لايخفى فتفطن (قوله قلت الفائدة المبالغة في ثبوته) الظاهر الملائم للسؤال ان يقال الفائدة فيه أيضا افادة تحققه بل فيه مبالغة في تلك الافادة حيث جعل الاعتقاد أصلا واعتبرت المطابقة من جانب الواقع فيدل على انه بحيث صار مستحقا لان يعتبر في الثبوت أحق بالثبوت والتحقق من الواقع (قوله بل المنافي له ثبوت الحقائق الخ) فيه انه قبل التقييد بقولنا في حد ذاته مع قطع النظر عن تعلق الاعتقاد لايكون شئ من التعبيرات منافيا لمذهب العندية وبعد التقييد بذلك يكون قولنا الاشياء ثابتة منافيا لمذهبهم فلا يتم ماذكره وجها لاختيار لفظ الحقائق وقد يقال انما زادوا الحقائق تمهيداً وتقريبا لما سيأتي من قول المصنف العالم بجميع أجزائه محدث لان العالم اسم لجميع الاجناس فتدبر (قوله تنبيها على ان الاظهر الخ) قال (القزويني) فعلى هذا كان المناسب ان يفسر بما يقع في جواب ماهو لان مابه الشيء هو هو يعم الكلي والجزئي والماهية شائعة في الكلي ومفسر بما يقع في جواب ماهو ومن ثمة قيل ان الماهية تدل على الكلية التزاما تدبر

(قوله لكنه خلاف الخ) أقول ماذكره الشارح هو المشهور قال صاحب القسطاس لفظ الماهية يرادفه الذات والحقيقة والجوهر وقال المحقق ميرزاجان في حاشية شرح التجريد واستعمال تلك الالفاظ بلا اعتبار فرق بينها هو المشهور وربما يفهم من كلام الشيخ في الشفاء تخصيص الماهية بالموجود الخارجي وكلام الشارح ناظر الى اختيار الوجهين معاً ولهذا كرر لفظ غالباً في لفظ الحقيقة والذات فتأمل (قوله على الامر المعقول) قال الشارح القوشجي أي الحاصل في القوة العاقلة فلا يكون الا كلياً موجوداً في الذهن ومن ثمة قيل لفظ الماهية يدل على مفهوم الكلية التزاما انتهى وهذا الكلام بعينه مأخوذ من كلام السيد قدس سره في حاشية شرح التجريد القديم * لكن قال المحقق الدواني في الحاشية القديمة المعقول أعم من الحاصل في القوة العاقلة اذ الاول يشمل الحاضر بذاته عند العقل كما في العلم الحضوري بخلاف الثاني * وكان غرضه من هذا التفسير التخصيص ليترتب عليه أنه لا يكون الا كلياً فان المعقول الحاضر بذاته قد يكون جزئياً كما في علم النفس بذاته والظاهر ان المصنف لم يقصد هذا التخصيص بل انما أراد ان الماهية لا يعتبر فيها الوجود بخلاف الحقيقة انتهى * قال المحقق ميرزاجان يعني التخصيص بما يكون حاصلا في العقل كلياً كما زعمه الشارح اذ هذا التخصيص قد حصل من تفسير الماهية بالمقول في الجواب بل المقصود الاشارة الى الفرق بين لفظ الماهية وبين لفظ الذات والحقيقة بعد اشتراكها في ان معانيها كلية وان الوجود الخارجي لا يعتبر في مفهوم لفظ الماهية بل يكفي في اطلاق لفظ الماهية ان يكون ذلك المقول في جواب ماهو أمراً معقولا وان لم يكن موجوداً في الخارج بخلاف الذات والحقيقة بحسب الاغلب (قوله قال بعض المحققين الخ) المراد به السيد السند قدس سره وذلك حيث قال في حاشية شرح التجريد أي الخارجي فانه المتبادر عند الاطلاق فلا يقال حينئذ ذات العنقاء وحقيقتها بل ماهيتها هذا بحسب الاغلب وقد تستعمل هذه الالفاظ الثلاثة بلا اعتبار فرق بينها انتهى * ولعل ما ذكره المحشي المحقق من ادعاء الشهرة بناء على هذا لكن فيه ما فيه (قوله وحمل قوله الخ) (أقول) لا بأس في ان نتكلم في توضيح هذا المقام بان نقول أن قوله حمل مبتدأ خبره قوله بعيد وقوله وقد يقال مقول القول وكلة على متعلقة بقوله حمل وقد يقال خبر أن وفي متعلق بيقال وفي بيان متعلق بتفسير وقوله تنبيها علة للحمل وعلى متعلق به وقوله ضعيف خبر أن وقوله لانه تعليل للضعف ووجه البعد ان الظاهر من كلام الشارح بيان الفرق بين الالفاظ الثلاثة وحمله على خلاف الظاهر بعيد (ولي الدين) (مشنفة)

وقد يقال لكنه خلاف ما هو المشهور مما ذكره صاحب التجريد من انه تطلق الماهية غالبا على الامر المعقول والذات والحقيقة عليها مع اعتبار الوجود هذا * قال بعض المحققين يعني الوجود الخارجي وهو المتبادر عند الاطلاق وحمل قوله وقد يقال على انه قد يقال في تفسير الحقيقة في بيان قوله حقائق الاشياء تنبيها على ان حمل الحقيقة ههنا على الماهية الموجودة ضعيف لانه يتجه عليه ما يحتاج في دفعه الى التكلف مما ذكره بقوله فان قيل الخ بخلاف حمله على معنى الماهية بعيد وقد اجمعوا على ان الماهية

(قوله وقد اجمعوا على ان الماهية مشتقة عن ماهو) قال في حاشيته على شرح الشمسية أعلم ان الماهية مشتقة عن ماهو كما في شرح الطوالع قال بعض من شرح كلامه إن الاشتقاق بالحاق ياء النسبة بما هو وحذف الواو عن ما والحاق تاء التأنيث وفيه أن الاشتقاق عما هي أقل اعلالا ولا يخفى ان الحاق ياء النسبة بما هو أو ما هي غير مأنوس في لغة العرب وان الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الا يرى انه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله فني اطلاق الاشتقاق خروج عن علم الاشتقاق والاشبه ان الماهية منسوبة الى لفظ ما بالحاق ياء النسبة الى لفظ ما ومثل ما اذا أريد به لفظه يلحقه الهمزة واصله مائية اى لفظ يجاب به عن مسئلة بما قلبت همزته هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اياك هياك ويؤيده ان الكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف أخذ بالحاق ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف(١) والكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم جعل بالحاق ياء النسبة والتاء بلفظ كم وتشديد كم حين ارادة لفظه على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ الثاني الصحيح الآخر قال الرضي في شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم كما ان الماهية اسم لما يجاب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يجاب به بكيف انتهى بعبارته . (كفوي)

---

(١) قوله بكيف متعلق بالحاق (منه)

(قوله وبهذا التحقيق الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي بان ماذكره من السؤال غير وارد وما ذكره من الجواب تكلفات وما ذكره من الاعتراض على التعريف بالاخصرية غير وارد وان ما ذكره منتحل من كلام الشارح في شرح المقاصد (قوله وانه يرد الخ) هذا عطف على قوله ماذكره الخ والمراد بكل تقدير تقدير الجعل وعدمه (وقوله وان الخ) عطف على انه الخ وقوله ومما ذكره عطف على قوله من ان الخ وهو عطف على قوله من التميز وهو بيان لما صعب (ولي الدين)

(قوله يعني مأخوذة عنه) فسر الاشتقاق بالاخذ لما ذكره في حاشيته على شرح الشمسية ان الحاصل بالتركيب لا يقال له المشتق الايرى انه لا يقال عبد الله مشتق من عبد والله بل اطلاق الاشتقاق على مثله خروج عن علم الاشتقاق (قوله لكان اقل اعلالا) اذ ليس فيه حذف الواو كما كان في الاخذ عما هو (وانت خبير) بان المناسب ان يقول اولا بعد قوله بالحاق ياء النسبة وحذف الواو كما قال في حاشيته على شرح الشمسية حتى يظهر ان الاعلال اقل في الاخذ عما هي (قوله بما هو) وكذا بما هي كما صرح به في حاشيته على شرح الشمسية (قوله ولا يوجد له نظير) من قبيل عطف العلة على المعلول اي في صحته نظر لانه لا يوجد له نظير في كلامهم (قوله واظن انه منسوب) يعني ان الماهية منسوبة الى لفظ ماه بالحاق ياء (٣٩) النسبة به وبالحاق الهمزة أيضاً لان مثل ما اذا اريد به لفظه كما ههنا يلحقه الهمزة كما صرح به في حاشيته على شرح الشمسية فيكون أصله مائية أي لفظ يجاب به عن السؤال بما فقلبت الهمزة هاء لما بينهما من قرب المخرج كما يقال في اياك هياك ثم انه أيد هذا التوجيه فى حاشيته على شرح الشمسية بما ذكره الرضى في شرح الكافية حيث قال قال الرضى فى شرح تعريف اسماء العدد من الكافية الكمية اسم لما يجاب به عن السؤال بكم كما ان الماهية اسم لما يجاب به عن السؤال بما والكيفية اسم لما يجاب به عن السؤال بكيف انتهي (قوله كيفية) بالحاق ياء النسبة وتاء النقل من الوصفية الى الاسمية بكيف كذا في حاشيته على شرح الشمسية (قوله كمية) بالتشديد على ما يقتضيه قانون ارادة نفس اللفظ الثنائي الصحيح الآخر كذا قاله في حاشيته على شرح الشمسية (قوله والمراد بقوله مابه الشيء هو هو الخ) وقال (المحشي) معناه ما به حصل الشيء الذي هو عين ما به الحصول فاحد الضميرين للموصول فلا يرد العلة الفاعلية لعدم الحمل ولا العرضي المحمول لعدم سببيته للحصول ولا كفاية احد الضميرين كما لا يخفى على المتأمل فالظرف صلة الموصول والشيء فاعل الظرف وجملة هو هو مرفوع محلا على الوصفية للشيء المحلى بلام الجنس كقوله *ولقد امر على اللئيم يسبني* انتهي فتدبر (قوله بمعنى أمر الخ) يعني ان الباء بمعنى مع والشيء اسم لكان المقدر وقوله هو هو خبره (قوله ولا يثبت باثباته للشيء الا نفسه) فيه انه ان اريد النفسية بحسب المفهوم فذلك ممنوع فان مفهومي الانسان والانسان متغايران كمفهومي الانسان والانسان الناطق وان اريد النفسية بحسب ماصدق عليه فالتغاير بين ما صدق عليه الانسان والناطق ممنوع بل هما متحدان فلا يتم ماذكره تحقيقاً (كفوي)

مشتقة عن ماهو يعني مأخوذة عنه بالحاق ياء النسبة ولو قيل بأنها مأخوذة عن ما هي لكان أقل اعلالا وبعد ففي صحة الحاق ياء النسبة بما هو على قاعدة اللغة نظر ولا يوجد له نظير وأظن انه منسوب الى لفظ ماه وأصله مائية قلبت الهمزة هاء كما يقال هياك في اياك وله نظائر فانه يقال لما يجاب به عن السؤال بكيف كيفية نسبة الى لفظ كيف ولما يجاب به عن السؤال بكم كمية نسبة الى لفظ كم والمراد بقوله ما به الشيء هو هو ما به الشيء هو الشيء بمعني أمر باعتباره مع الشيء يكون الشيء هو الشيء ولا يثبت باثباته للشيء الا نفسه بخلاف الجزء والعارض فانه باعتباره مع الشيء واثباته للشيء يكون الشيء وغيره فانك اذا اعتبرت مع الانسان الانسان لا يكون الانسان الا الانسان ولو اعتبرت معه الناطق يكون الانسان والناطق ولو اعتبرت الضاحك يكون الانسان والضاحك وبهذا التحقيق سهل عليك ماصعب على كل ناظر فيه من التميز بين ماهية الشيء وعلته بهذا التعريف وبحوث من تكلفات ليست فى مقام الدفع الا تصلفات ومن أن أحد الضميرين زائد ويكفى مابه الشيء هو أي مابه الشيء الشيء لانك عرفت ان الضمير الاول ضمير الفصل لافادة ان مابه الشيء ليس الا الشيء وليس ضميراً راجعاً الى الشيء ومما ذكره الشارح فى شرح المقاصد ان هذا التعريف انما يتم على مذهب من قال ان الماهية غير مجعولة والا لا نتقض بجاعل الماهية ماهية وانه يرد على كل تقدير الذاتي لانه مابه الماهية الماهية وان كلمة الباء الدالة على السببية تقتضى

(قوله وقد يقال الخ) اي في بيان قوله مابه الشيء هو هو بحيث يندفع عنه اعتراض الخيالي بالاخصرية ولعل المراد به المحشي شجاع الدين (قوله فان هو هو علم) وفيه انه لو كان علما لم يحذف منه شيء مع انه حذف قال صاحب القسطاس ماهية الشيء هي مابه الشيء هو ويمكن ان يقال انه من قبيل شهر رمضان فانه يجوز فيه رمضان بحذف شهر منه على ماحققه الشارح في شرح الكشاف (قوله ولا يرتبط به به الشيء) يعني ان قوله هو هو علم في الاتحاد ولا يتعلق الجار في قوله به الشيء بالعلم بل تكون الباء زائدة وقال الخيالي صلاح الدين هو متعلق بكان المقدر وجملة الشيء هو هو في حكم اسم كان المقدر وخبره (قوله يحتمل ان يراد الخ) فهم هذا المحل يحتاج الى التفصيل في الامكانين فنقول الامكان مقول بالاشتراك على الامكان العامي وهو سلب الضرورة المطلقة اى الذاتية عن احد طرفي الوجود والعدم وهو الطرف المخالف للحكم وربما يفسر بما يلازم هذا المعنى وهو سلب الامتناع عن الطرف الموافق فان كان الحكم الايجاب فهو سلب ضرورة السلب او سلب امتناع الايجاب وان كان الحكم السلب فهو سلب ضرورة الايجاب او سلب امتناع السلب فاذا قلنا كل نار حارة بالامكان يكون معناه ان سلب الحرارة عن النار ليس بضروري او ثبوت الحرارة للنار ليس بممتنع واذا قلنا لا شيء من الحار ببارد بالامكان كان معناه ان ايجاب البرودة للحار ليس بضروري او سلبها عنه ليس بممتنع وانما سمي امكانا عاميا لانه المستعمل عند جمهور العامة فانهم يفهمون من الممكن ماليس بممتنع وماليس بممكن الممتنع وعلى الامكان الخاصي وهو سلب الضرورة الذاتية عن الطرفين أي الطرف المخالف للحكم والموافق جميعا كقولنا كل انسان كاتب بالامكان الخاص ولا شيء من الانسان بكاتب

(قوله فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) اعتراض على الدعوى الضمنية المستفادة من قوله بخلاف مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان بدونه وهي ان حقيقة الشيء وماهيته مالا يمكن تصور ذلك الشيء بدونه أو ان يخص تصور الحيوان الناطق مما لا يمكن تصور الانسان بدونه وحاصله انه يمكن تصور الانسان على وجه الاجمال بدون تصور الحيوان الناطق فان الحيوان الناطق مفصل الانسان والانسان مجمله وتصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل ويمكن دفعه بان المراد اعاهو التصور على وجه التفصيل فتصور مثل الضاحك مما يمكن تصور الانسان على وجه التفصيل بدون تصوره بخلاف مثل الحيوان الناطق فان تصور الانسان على وجه التفصيل لا يمكن بدون تصوره وأيضاً يمكن ان يقال المراد انه يمكن أن يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود لمثل الضاحك وان كان هذا المتصور محالا في نفسه بخلاف الحيوان الناطق فانه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر الوجود له فان التصور هناك محال كالمتصور كما قاله الكستلي قال القزويني ونظيره عدم امكان تصور الشركة في الجزئي الحقيقي دون نقائض الامور العامة (قوله يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق) كما في تصوره بالوجه وفيه ان المراد بالتصور ههنا هو التصور بالكنه كما ذكره المحشي الخيالي ولو سلم فالحيوان الناطق لابد وان يتصور عند تصور الانسان غايته انه بالاجمال كما قاله المحشي القزويني وايضا يمكن أن يقال المراد بما يمكن تصور الانسان بدونه ما يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتصور له الوجود وان كان هذا المتصور محالا في نفسه ولا شك انه لا يمكن ان يتصور تقرر الوجود للانسان من غير ان يتقرر وجود ماهيته التي هي الحيوان الناطق فان التصور والمتصور محالان هنا كما ذكره المحشي الكستلي

الا نبينة وقد يقال هو هو علم في الاتحاد وبه متعلق بالاتحاد المقصود منه فالمعنى ما يتحد معه الشيء وليس بشيء فان هو هو علم في اتحادها ولا يرتبط به به الشيء بل يكون زائدا (قوله كالحيوان الناطق للانسان) فيه انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فان تصور المجمل لا يستلزم تصور المفصل اما لا يمكن تصور الحيوان الناطق بدون الانسان لعدم امكان تصور المفصل بدون المجمل فبناء هذا الكلام على ايهام العكس الا ان يقال المراد بالمثال مجمل الحيوان الناطق مع قطع النظر عن تفصيله فان التفصيل خارج عن الماهية ولهذا لا يجوز أن يجاب عن قولنا ما زيد بالحيوان الناطق والجواب في قولنا ما الانسان بالحيوان الناطق لضرورة وضع مفصل الماهية منزلتها كما لا يخفى على من سلك مباحث المقول في جواب ماهو وانما فصل بقوله الحيوان الناطق لتحصل مغايرة يصح معها النسبة الى الانسان (قوله بخلاف مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه) يحتمل ان يراد الامكان الخاص وان يراد الامكان العام المقيد بجانب الوجود وعلى الاول

بالأمكان الخاص ومعناها ان سلب الكتابة عن الانسان وايجابها له ليسا بضروريين فهما متحدان في المعنى لتركب كل منهما من امكانين عامين موجب وسالب والفرق ليس الا في اللفظ وانما سمي خاصا لانه المستعمل عند الخاصة من الحكماء فانهم لما تاملوا المعنى الاول كان الممكن ان يكون وهو ماليس بممتنع ان يكون واقعا على الواجب وعلى ما ليس بواجب ولا ممتنع والممكن ان لا يكون وهو ماليس بممتنع ان لا يكون واقعا على الممتنع وعلى ماليس بواجب ولا ممتنع فكان وقوعه في حالتيه على ماليس بواجب ولا ممتنع لازما فاطلقوا اسم الامكان عليه بطريق الاولى فحصل له قرب الى الوسط بين طرفي الايجاب والسلب وصار المواد بحسبه ثلاثة اذ في مقابلة سلب ضرورة الطرفين ضرورة احد الطرفين وهي اما ضرورة الوجود أي الوجوب واما ضرورة العدم أي الامتناع ولا يمتنع تسمية الاول عاما والثاني خاصا لما بينهما من العموم والخصوص فانه متى سلبت الضرورة عن الطرفين كانت مسلوبة عن احدهما من غير عكس فاذا عرفت هذا سهل لك فهم المقام بلا تفصيل وان لم تعرف هذا فلا ينفع لك التفصيل في المقام (قوله ولا ينفع لدفع الخ) هذا رد على الخيالي وقوله لان غاية ما قيل الخ علة لعدم النفع واما قوله لان معنى الخ فهو علة لقوله يمكن الخ . (ولي الدين)

يختص البيان ببعض ما ليس بماهية وعلى الثاني يعم كل ما ليس بماهية من الذاتي والعرضي فانه يمكن تصور الانسان بدون تصور ذاتيه بان يتصور بالوجه لا بالكنه وأيضا والضاحك يمكن تصوره اخطارا بدون تصور ذاتيه ولازمه البين كذلك (قوله فانه من العوارض) اما ان يرجع الضمير فيه الى مثل الضاحك والكاتب واما ان يرجع الى ما يمكن تصور الانسان بدونه مطلقا وحينئذ يحتاج الى تخصيص ما في قوله ما يمكن بالمحمول ليصح قوله من العوارض ويتجه عليه انه يستفاد منه ان العرضي محمول يمكن تصور الشيء بدونه فيدخل فيه الذاتي لانه يمكن تصور الشيء بدونه بأن يتصور بوجه مابل مفصل الماهية كما عرفت وتخرج عنه اللوازم البينة بالمعنى الاخص فانه وان لم يمكن تصور الشيء بدونها لكنه يمكن تصور الماهية اخطارا بدون تصورها كذلك ولا ينفع لدفع الخروج انه يمكن تصور الماهية بدون اللازم البين لان معنى اللزوم ان يكون اخطار الشيء مستلزما لتصور الخارج فيصح ان يتصور الماهية بدون لازمها تصورا غير اخطاري لان غاية ماقيل انه يكفي

(عصام)

(قوله يختص البيان ببعض ماليس بماهية) وهو الذي يجوز تصور الماهية به وبدونه بخلاف ما يجب تصورها بدونه فان البيان لا يشمله فتدبر (قوله كذلك) أي اخطارا يعني انه يجب حمل قوله ما يمكن تصور الانسان بدونه على معنى ما يمكن تصور الانسان اخطارا بدون تصوره اخطارا فحينئذ يدخل الذاتي واللازم البين فيه فتأمل (قوله مطلقا) أي سواء كان محمولا اولا (قوله يستفاد منه ان العرضي الخ) أي يستفاد من قوله فانه من العوارض على تقدير رجع الضمير الى ما يمكن تصور الانسان بدونه وفيه أن الاستفادة على وجه التعريف الجامع المانع ممنوعة لجواز ان يكون قوله فانه من العوارض قضية مهملة في قوة قولنا فان بعضه من العوارض فلستفاد منه ليس الا ان بعض ما يمكن الخ من العوارض على انه يمكن تخصيص ما في قوله ما يمكن الخ بغير الذاتي ليصح قوله فانه من العوارض كما خصص بالمحمول لاجل ذلك والاستفادة لا على وجه التعريف لا تضر بدخول الذاتي فلا يتجه قوله فيدخل فيه الذاتي (قوله بل مفصل الماهية) أي بل يدخل فيه مفصل الماهية ايضا لما عرفت عند قوله كالحيوان الناطق بالنسبة الى الانسان من انه يمكن تصور الانسان بدون الحيوان الناطق فتذكر (قوله وتخرج عنه اللوازم) يعني ان الانتقاض انما هو بدخول الذاتي لا بخروج اللوازم البينة ايضا (قوله بدونها) أي بدون تصورها مطلقا (قوله كذلك) أي اخطارا (قوله ولا ينفع لدفع الخروج) أي لدفع خروج اللوازم البينة بالمعنى الاخص والاستدلال على عدم خروجه بانه يمكن تصور الماهية الخ يعني انه لا يصح جعل التصور اعم من الاخطاري وغيره ويدفع خروج اللوازم بان يقال يصدق عليها ما يمكن تصور الشيء بدونه اذ يصح ان تتصور الماهية تصورا غير اخطاري بدون تصور لوازمها البينة بناء على ما قيل ان المستلزم لتصور اللازم انما هو تصور الملزوم بطريق الاخطار (قوله لان غاية ما قيل(١) الخ) فيه ان دفع الخروج في مقام الجواب عن نقض التعريف المستفاد بالخروج فيكفي فيه المنع مع السند وهذا الكلام كلام على السند بطريق المنع فهو خارج عن قانون التوجيه . (كفوي)

(١) القائل هو السيد الشريف في حواشي المطالع (منه).

(قوله ولا ينفع ايضا الخ) هذا ايضا رد على الخيالي وقوله لان غاية الخ علة لعدم النفع (قوله لان الهوية الخ) هذا علة لتقدير اعني قولنا انما قلنا واعتبار التشخص على وجه الجزئية والمراد بقوله المركب من التشخص المركب من الماهية والتشخص فتسامح لظهور المراد والمراد بالاغلاق حمل الاعتبار مرة على وجه العروض وتارة على وجه الجزئية ودفع هذا الاغلاق بقوله ويمكن الخ (قوله وبالجملة الخ) فيه رد على الخيالي من وجهين احدهما عدم فهم مراد للشارح من قوله باعتبار تشخصه وثانيهما جعل الهوية في المشهور التشخص لا الشخص (قوله يريد الخ) وفيه ان ابا الحسين البصري والنصيبي من معتزلة البصرة قائلان بهذا القول وذلك حيث قال الشارح في شرح المقاصد وما ذكره ابو الحسين البصري والنصيبي من انه حقيقة في الموجود مجاز في المعدوم هو مذهبنا بعينه انتهى واما ما ذكره السيد قدس سره في شرح المواقف من ان هذا قريب من الاشاعرة فمبني على حمل أحد المذهبين على الترادف والآخر على التساوي فحينئذ يحصل بينهما التغاير لا العينية لكن هذا خلاف الظاهر من العبارات وما ذكره الشارح هو الظاهر فلو قال المحشي الاشاعرة ومن يحذو حذوهم لكان أولى (قوله وقال الناشي) أي على (٤٢) صيغة الفاعل من النشو وهو واحد من قدماء المتكلمين (قوله وقال هشام هو الجسم) ذكر جار الله انه اسم لما يصح ان يعلم يستوي فيه الموجود والمعدوم والمحال والمستقيم والذي لا قائل به هو كونه شيأ بمعنى الثبوت في الخارج وعند بعضهم هو اسم لما ليس بمستحيل موجوداً كان أو معدوما (قوله على ما جوزه البعض) هذا رد على الخيالي حيث جوز هذا الاحتمال عند قوله قال أهل الحق (ولي الدين)

(قوله كما في المتضايفين) فيه انه لا وجه لهذا التمثيل بعد تخصيص كنه ما بالمحمول (من)

في اللزوم استلزام الاخطار تصور الشيء ولا يلزم ان لا يكون لازم الشيء بحيث لا يتصور بدونه اصلا ولا ينفع أيضاً ماقيل ان اللزوم معناه ان يكون تصور اللازم عقيب زمان تصور الملزوم فامتاز عن الذاتي لان غاية الامر ان يقال يكفي في اللزوم ذلك ليصح الحكم بلزوم النتيجة للمقدمتين وان لا يمكن اجتماع الاحكام في زمان واحد وأما انه لا لزوم مع معية زمان التصور كما في المتضايفين فلم يقل به احد (قوله وقد يقال ان ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه الخ) اعتبار التحقق على وجه العروض واعتبار التشخص على وجه الجزئية لان الهوية في المشهور هو الشخص وهو المركب من التشخص ففي العبارة اغلاق ويمكن ان يدفع بان المراد بالتشخص المعنى المصدري أي باعتبار كونه متشخصا وكونه متشخصا عبارة عن كون التشخص بمعنى التعين جزأ منه وبالجملة لا يتجه ما قيل ان الشارح جعل الهوية بمعنى الماهية المعروضة للتشخص والمشهور انها نفس الشخص المركب من التشخص (قوله والشيء عندنا الخ) يريد بضمير المتكلم مع الغير الاشاعرة اذ البصرية والجاحظ من المعتزلة قالا هو المعلوم وقال الناشي ابو العباس هو القديم وفي الحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام هو الجسم وترادف الثبوت والوجود والتحقق والكون مذهب الاشاعرة أيضا والا فعند المعتزلة الثبوت اعم من الوجود والممكنات ثابتة في العدم عندهم فقوله قال أهل الحق اريد به أهل السنة والجماعة لا جميع مخالفي السوفسطائية على ما جوزه البعض والا فلا يفيد قوله حقائق الاشياء ثابتة كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود كما هو المراد والمقصود بالتنبيه فتأمل ولم يقل الشيء والموجود مترادفان لظهور كذبه اذ المشتق لا يرادف الجامد ولايخفى ان اشتقاق الموجود

اللهم الا ان يقال انه نظير لا تمثيل فافهم (قوله ففي العبارة اغلاق) حيث اخذ الاعتبار في احد الموضعين بمعنى العروض وفي الآخر بمعنى الجزئية (قوله ويمكن ان يدفع) أي الاغلاق وحاصل الدفع ان الاعتبار في كلا الموضعين بمعنى العروض بحمل التشخص على المعنى اللغوي وهو المعنى المصدري لا على المعنى الاصطلاحي الذي هو الجزء من الشخص والهوية وقد قال (ابن شجاع) شهرة اطلاق الهوية على مجموع الماهية والتشخص وعدم اطلاقها على الماهية بشرط التشخص قرينة على ان المراد من قوله باعتبار تشخصه المجموع فلا اغلاق (قوله لا يتجه ماقيل) فيه ان ما قيل ان كان اعتراضا على الظاهر فلا يندفع بما ذكره كما لا يخفى فتأمل (قوله فتأمل) لعل الوجه هو ان الثبوت وان كان أعم من الوجود عند المعتزلة الا انه مأخوذ بمعنى الوجود في قولنا حقائق الاشياء ثابتة عندهم أيضاً فيفيد كون الموجودات متحققة في الخارج متصفة بالوجود فلا ينافي ان يراد بأهل الحق جميع مخالفي السوفسطائية (قوله لا يرادف الجامد) اراد به الشيء وفيه بحث فتدبر (كفوي)

(قوله وعلى من قال الى آخره) هذا عطف على قوله على من قال معناها وقوله اشارة بالنصب عطف على قوله صريحاً (قوله حيث لم يستدل الى آخره) قال الشارح المحقق في شرح المقاصد والحق ان تصور الوجود بديهي وان هذا الحكم أيضاً بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه وان لم يمارس طرق الاكتساب حتى ذهب جمهور الحكماء الى انه لاشئ أعرف من الوجود وعولوا على الاستقراء اذ هو كاف في هذا المطلوب لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ماهو أعرف منه بل ماهو في رتبته ثبت انه أوضح الاشياء عند العقل والمعنى الواضح قد يعرف من حيث انه مدلول لفظ دون لفظ فيعرف تعريفاً لفظياً بفيد فهمه من ذلك اللفظ لاتصوره فى نفسه ليكون دوراً وتعريفاً للشئ بنفسه وذلك كتعريفهم الوجود بالكون والثبوت والتحقق والشيئية والحصول ونحو ذلك بالنسبة الى من يعرف معنى الوجود من حيث انه مدلول هذه الالفاظ دون لفظ الوجود حتى لو انعكس انعكس انتهى * فالحاصل ان في الوجود أربعة مذاهب والحق ما اختاره الشارح (قوله مع منكر للحكم المنكر) الاول فاعل والثاني مفعول فالاول السوفسطائية والثاني حقائق الاشياء ثابتة

من الوجود واشتقاق اسم الفاعل من التحقق والثبوت والكون يمنع الترادف وان استعمال الكون ناقصة وتامة يدل على ان معناه اعم من الوجود في نفسه والوجود لغيره وعدم استعمال الوجود والكون والتحقق ناقصة يدل على ان معناها الوجود في نفسه (قوله معناها بديهي التصور) رد صريحا على من قال معناها نظري وعلى من قال معناها ممتنع التصور وعلى من قال كونه بديهي التصور نظري اشارة حيث لم يستدل على دعوى بداهة التصور واقتصر على الدعوى كما يفعل فى البديهيات (قوله فان قيل فالحكم بثبوت حقائق الاشياء يكون لغواً) هذا متفرع على تفسير الحقيقة والشيء والثبوت * فان قلت لايتجه هذا لو حمل الحقيقة على معنى الماهية فان الماهية يحتمل ان لا تكون موجودة كيف ووجود الكلي مختلف فيه فهل هو متفرع على قوله وقد يقال الخ قلت ليس المراد بثبوت الحقائق وجود نفس الحقيقة حتى يعود البحث فيه الى الاختلاف في وجود الكلي اذ لا تختص المخالفة فيه بالسوفسطائية بل المراد ثبوت الحقائق سواء كان ثبوته عين ثبوت الفرد حقيقة أو مجازاً فان قلت يكفي في كون الحكم مفيداً كونه رداً على المنكر وأي افادة أقوى مما هي مع منكر للحكم المنكر قلت هذا الحكم لا يقبل الانكار وليس انكار السوفسطائية للحكم بالثبوت على الامور الثابتة في نفس الامر فكما لا بد من توجيهه حتى يصير مفيداً لا بد من توجيهه ليصير قابلا للخلاف ويمكن دفعه بان قولنا الامور الثابتة ثابتة انما يكون لغوا اذا كان الكلام مع من اعتقد اتصاف الافراد بالامور الثابتة واما من لم يعتقد وجوز انتفاء الموضوع فلا

(قوله يمنع الترادف) أي بين الموجود والمتحقق والثابت والكائن فلذا لم يقل الشارح بالترادف بينها أيضاً فاصاب فى ذلك أيضاً الا انه لم يصب في قوله بالترادف بين الوجود واخواته فان استعمال الكون ناقصة الخ يدل على عدم الترادف فالصواب القول بالتساوي لا بالترادف كما فى شرح المقاصد ويحتمل ان يكون المعنى ان كون المشتق من الوجود الموجود اسم مفعول ومن الثلاثة اسم الفاعل يمنع الترادف بين الوجود وبين الثلاثة اذ اتحاد المأخذين فى المفهوم يقتضي اتحاد المشتقين فى الهيئة فافهم (قوله وان استعمال الكون الخ)يعني ان التغاير فى الاستعمال على الوجه المذكور يدل على التغاير في المفهوم وذلك يمنع الترادف بين الكون وبين الثلاثة الاخيرة ولعله لم يلتفت الى كون التحقق من التفعل والثلاثة الاخيرة من المجرد لعدم القطع بان تغاير البابين يدل على تغاير المفهومين (قوله والكون) لعله سهو من قلم الناسخ والصحيح والثبوت (قوله اشارة) ناظر الى القول الثالث كما يدل عليه قوله حيث لم يستدل الخ فعلى هذا الظاهر تقديمه على قوله على من قال كونه بديهي التصور نظري او تأخير قوله صريحاً عن القولين الاولين (قوله ويمكن دفعه) أي دفع أصل السؤال الذى ذكره الشارح بقوله فان قيل الخ (قوله واما من لم يعتقد)أي اتصاف الافراد بالامور الثابتة وفيه ان المخاطب اذا لم يعتقد اتصاف ذات الموضوع بالعنوان لم يصح جعل ذلك العنوان عنوانا للموضوع بل يجب ان يجعل عنوان المحمول لما قالوا الاوصاف قبل العلم بها أخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها أوصاف (قوله وجوز انتفاء الموضوع فلا) أي فلا يكون لغوا وفيه انه لا مدخل لان يعتقد المخاطب وجود الموضوع واتصافه بالعنوان وان لا يعتقده في تقوية الحكم وعدم تقويته اذ مدار التقوية انما هو اتحاد العنوانين عنوان الموضوع وعنوان المحمول كما فيما نحن فيه وانما المفيد مع من لم يعتقد اتصاف

وكيف لا ولو اقتضى التعبير عن الشيء بمفهوم وجوده واتصافه به لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع وبأن المراد بالثبوت المحمول الثبوت الغير التابع للاعتقاد ليصلح رداً على السوفسطائية التي تدعى أن ثبوت الاشياء تابع للاعتقاد (قوله فانا المراد أن مانعتقده) حاصل الجواب ان المراد بالاتصاف بالعنوان الاتصاف بحسب الاعتقاد وكما يمكن التعبير عن الافراد بمفهوم متصفة هي به بحسب نفس الامر يمكن التعبير عنها بالمفهوم المتصفة هي به بحسب الاعتقاد وليس المراد ان حقائق الاشياء مجاز عما نعتقده حقائق الاشياء فانه توجيه سمج كما لا يخفى ولك أن تريد بحقائق الاشياء حقائق الاشياء فى المرئي وبحسب بادئ الرأي فلا يكون التعبير مبنياً على اعتقادنا مختصاً بنا بل يكون تعبيراً مشتركا بين الكل. وأما قوله ونسميه بالاسماء فلا مدخل له في الجواب ولا يظهر لذكره مرجع ومآب ولك أن تتكلف وتقول هذا اشارة الى جواب آخر وهو ان قولنا حقائق الاشياء ثابتة اجمال أحكام مفصلة هي ان الانسان موجود والفرس موجودة والسماء موجودة الى غير ذلك ولا خفاء في افادة المتصلات المكتنية بهذا المجمل

(قوله ولك ان تريد الخ)أي في الجواب عن قوله فان قيل (قوله ولك الخ) أي في الجواب عن قوله فلامدخل له فى الجواب

الافراد بالامور الثابتة ان يقال الامور ثابتة نعم القضية المذكورة مع انها لغو كاذبة عند ذلك المخاطب واعلم ان فى القضية المذكورة لغويتين احداهما فى عقد الوضع والاخرى في عقد الحمل لانه ان اخذت حقيقية كان معناها كل ما لو وجد كان موجوداً فهو بحيث لو وجود كان موجودا وان اخذت خارجية كان معناها كل موجود موجود فهو موجود اللهم الا ان يقال هذه القضية ليست في شيء من القسمين المذكورين بل هي واسطة بينهما كقولنا شريك البارى ممتنع وكل ممتنع معدوم فان امثالها واسطة بين القسمين ليست بحقيقية ولا خارجية كما صرح به فى شرح الشمسية وقرره هذا المحشى فى حاشيته عليه فحينئذ تندفع اللغوية الاولى وبهذا يظهر لك انه لامدخل لاعتقاد المخاطب وعدم اعتقاده لوجود الموضوع واتصافه بالعنوان فى لغوية الحكم وعدم لغويته كما لامدخل له فى لغوية قولنا شريك الباري شريك البارى وقولنا الممتنع ممتنع وامثالهما فتدبر (قوله وكيف لا ولو اقتضى الخ) لا يخفى ركاكة هذا الكلام ولعل المراد انه كيف يكون لغوا والتعبير عن الشيء بمفهوم لايقتضى وجوده واتصافه بذلك المفهوم عند المخاطب اذ لو اقتضى ذلك لم يتصور كذب الحكم بانتفاء الموضوع واللغوية تقتضي الوجود والاتصاف فتأمل (قوله الثبوت الغير التابع الخ)فيكون المعنى الامور (٤٤) الثابتة في نفس الامر ثابتة بثبوت غير تابع للاعتقاد فلايتحد الموضوع والمحمول فلا يكون لغوا وأنت خبير بان هذا التوجيه يجعل الكلام للرد على العندية (قوله ولك ان تريد الخ) أي في الجواب عن السؤال بقوله فان قيل الخ والظاهر ولك ان تقول المراد بحقائق الخ ثم ان هذا ماذكره الشارح بينه في الجواب بل قسم من اقسامه فان قوله مانعتقده يحتمل ان يراد به مانعتقده بحسب بادئ الرأى وما نعتقده بحسب تدقيق النظر ومانعتقده بحسبهما جميعا (قوله فلا يكون التعبير مبنياً على اعتقادنا الخ) هذا اشارة الى ترجيح هذا الجواب على ما اجاب به الشارح كما سيصرح به وانت خبير بانه يمكن حمل جواب الشارح على هذا بان يجعل معناه ان ما نعتقده معاشر العقلاء في باديء الرأي حقائق الاشياء فيتحدان نعم يمكن حمل الشارح على معنى آخر أيضاً كما اشرنا اليه فيكون جوابه متضمنا لاجوبة هذا واحد منها ولا مرية في رجحانه على هذا (وتوهم) (قوله ولك أن تتكلف وتقول هذا اشارة الخ) ولك ان تتكلف وتقول هذا اشارة الى تحقيق قوله ما نعتقده حقائق الاشياء والى تعليل اتصاف الموضوع بالعنوان المذكور وحاصله انا نسميه بالاسماء المختلفة وذلك يدل على انا نعتقده حقائق الاشياء والا فلا تمايز بين المعدومات بحيث يصح تسميتها بالاسماء المختلفة فحينئذ يكون قوله ونسميه من قبيل عطف العلة على المعلول فتدبر (قوله وهو ان قولنا الخ) لايخفى عليك بعده كل البعد من عبارة الشارح فلو عده جوابا آخر من عند نفسه لكان اولى (قوله المكتنية بهذا المجمل.) بان يقال مثلا الانسان ثابت لانه حقيقة من حقائق الاشياء وكل من حقائق الاشياء ثابت فالانسان ثابت فتأمل وفي بعض النسخ المكتنية بهذا المجمل بالياء آخر الحروف بعد النون فحاصل الجواب ان المحكوم عليه هو الامور المفصلة المسماة بالاسماء كالانسان والفرس وغيرها فالحكم المذكور انما هو على خصوصيات تلك الامور الا انه كنى عن تلك الاحكام المتكثرة جداً بهذا اللفظ المجمل للاختصار فتأمل (كفوي).

(قوله على الاول) أي الجواب الاول أعني قوله حاصل الجواب (قوله وأما أجوبتنا الثلاثة الى آخره) الاثنان منها تقدما في قوله ويمكن دفعه الخ والثالث ماذكره بقوله ولك ان تريد الخ (قوله على هذين الجوابين) أحدهما قوله حاصل الجواب الخ وثانيهما قوله ولك ان تتكلف الخ والمراد بالاشارة ماذكره بقوله فلا يكون التعبير الى آخره (ولي الدين)

وتوهم سلب الفائدة انما نشأ من المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة ولا يبعد أن يرجح هذا الجواب على الاول بأن الدعوى على الجواب الاول تستلزم العلم بثبوت الاشياء فيلغو قوله والعلم بها متحقق وأما أجوبتنا الثلاثة التي اجبنا لك بها فمما يستغني عن بيان ترجيحها على هذين الجوابين مع انا أشرنا الى وجه ترجيح لثالثها على أول جوابيه فلا تغفل عن اللآلي التي تنثر من الغواص المكثار لحمل الدرر من اعماق البحار فانه لايمكنه ضبطها لكثرتها عن الانتثار وغاية أمره حفظها عن الانكسار فعليك الجمع بأن تنظر بحدة البصيرة وتلقي السمع فان السعيد من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد (قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان) أي الدليل ولا شاهد على كون الشيء مفيداً أقوى من حاجته الى الدليل لجعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم في جانب الموضوع بحسب الاعتقاد وارادة المفهوم في جانب المحمول وقصد الاثبات بحسب نفس الامر اذا كان محوجا الى البيان في بعض المواقع لا يكون من قبيل اتحاد المحمول والموضوع اذ لا يكون ذلك محتاجا الى البيان أصلا وربما احتاج الى البيان واجب الوجود موجود وانما قال

(قوله وتوهم سلب الفائدة) ظاهره يفيد أن سلب الفائدة في المجمل المقصود به الاشارة الى الامور المفصلة المفيدة مما لا بأس به وفيه نظر لا يخفي فتأمل (قوله بان الدعوى) أي قوله حقائق الاشياء ثابتة (قوله تستلزم العلم بثبوت الاشياء) لما انه جعل الثبوت عنوان الموضوع اذ لو لم يعلم لم يصح جعله عنوان الموضوع بل يجب أن يجعل عنوان المحمول لما قالوا ان الاوصاف قبل العلم بها أخبار (قوله فيلغو قوله والعلم بها متحقق) وسيجيء منه ان الدعوى وان تضمنت دعوى العلم بالثبوت الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية فانتظر (قوله واما اجوبتنا الثلاثة) الاثنان منها ماأشار اليه في الحاشية المتقدمة بقوله ويمكن دفعه والثالث مما ذكره ههنا بقوله ولك أن تريد وقد عرفت ان أول هذه الاجوبة الثلاثة ليس بمستقيم في نفسه وان ثانيها يجعل الكلام مختصاً برد العندية وان ثالثها عين جواب الشارح فتدبر (قوله أي الدليل) على ان يكون البيان بمعنى المبين وحاصل توجيهه ان المشار اليه بهذا ليس قولنا حقائق الاشياء ثابتة بخصوصه بل هو امر كلي شامل له ولغيره وهو ماجعل موضوعه ومحموله مكرراً بحسب العبارة وأريد بموضوعه ماصدق هو عليه بحسب الاعتقاد فقط وباثبات المحمول له اثباته بحسب نفس الامر وان قوله ربما يحتاج الى البيان في معرض التعليل لقوله وهذا كلام مفيد ومعناه ان هذا النوع من الكلام يحتاج الى الدليل باعتبار بعض جزئياته ومنه قولنا واجب الوجود موجود وان لم يحتج اليه باعتبار بعض آخر من الجزئيات ومنه قولنا حقائق الاشياء ثابتة وان قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت ناظر الى قوله وهذا كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان ومعناه ان قولك الثابت ثابت ليس بمفيد ولا يحتاج الى الدليل في شيء من المواد والجزئيات وقوله ولا مثل قولك انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله المراد ما نعتقده حقائق الاشياء والمعنى أن المراد ذلك لا ما اشتهر في أمثال شعري شعري من التأويل بتقييد الطرفين بالظرفين المتغايرين أو بتقييد المحمول بوصف مخصص فتدبر (قوله لجعل الموضوع الخ) بان يعتبر المحمول في الموضوع ويقيد الموضوع بالمحمول بالاضافة اليه كما في قولنا حقائق الاشياء ثابتة وواجب الوجود موجود (قوله ومما احتاج الى البيان) أي من مواد الامر الكلي المذكور وفيه نظر فان واجب الوجود موجود مما لا يحتاج الى أخذ موضوعه بحسب الاعتقاد فانه مفيد وان أخذ موضوعه بحسب نفس الامر فمحتاج الى الدليل لقيام احتمال العدم بانتفاء الذات وتلك الصفة معا اعني وجوب الوجود وان لم يحتمل العدم بانتفاء الذات مع بقاء تلك الصفة وينكشف هذا مما قالوا في جواب المغالطة العامة وهي ان يقال الشيء الذي وجوده وعدمه يكونان مستلزمين للمطلوب اما ان يكون موجوداً أو معدوما وايا ما كان يلزم ثبوت المطلوب لامتناع تخلف اللازم عن الملزوم من قولهم نختار كونه معدوما ونمنع الملازمة مستنداً بانها انما تتم اذا كان عدم ذلك الشيء بانتفاء ذاته مع بقاء تلك الصفة المفروضة في نفس الامر وهو ممنوع لجواز ان يكون عدمه بانتفاء ذاته وتلك الصفة معا كذا في شرح القسطاس

(قوله مذهب من ينفي الخ)وهوالشيخ أبو الحسن الاشعري ومتبعوه من محققي الاشاعرة ووافقهم على ذلك النظام والكعبي من قدماء المعتزلة (قوله ومذهب من ينفي الى آخره) وهو النظام فانه ذهب الى نفي بقاء الجواهر زمانين كالاعراض واليه ذهب الشيخ محيي الدين العربي في الفتوحات وقال ان الدليل الذي ينفي بقاء الاعراض يجري في نفي الجواهر (قوله ولبعض أرباب الحواشي الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي ومن تبعه كمال الدين بن أبي شريف القدسي فانه تبعه في أكثر مافي حاشيته

(قوله كما فيما نحن فيه) يعني قولنا حقائق الاشياء ثابتة وفيه ان الحكم بانه لا يحتاج الى الدليل ينافي استدلالهم عليه كما سيأتي من الشارح حيث قال لنا تحقيقاً انا نجزم الخ (قوله وبهذا) أي بما ذكر من ان جعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب العبارة مع ارادة فرد المفهوم الخ مفيد قد يحتاج الى الدليل وقد لا يحتاج ظهر وجه الخ (قوله لانه) تعليل لظهور الوجه بما ذكر فتأمل أي لان مثل قولك الثابت ثابت مما جعل الموضوع والمحمول مكرراً بحسب اللفظ والمعنى ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان والدليل في مادة من المواد (قوله لتأويل (٤٦) اشهر) يرد عليه ما ذكره المحشي الخيالي فيما نقل عنه من ان البناء على ما لم يذكر في الكتاب مما لا يرتضيه من له ادنى دراية في الاساليب ، فانه لم يذكر في الشرح هذا التأويل المشهور حتى يبنى عليه النفي في قوله ولا مثل انا ابو النجم الخ وأيضاً لا فائدة في نفي ذلك التأويل في هذا المقام بل هو من فضول الكلام (قوله يكون معناه ان حقائق الاشياء الخ) لا يخفى عليك ان هذا ليس عين التأويل المشهور المذكور بل نظيره ومثله وعينه ان يقال حقائق الاشياء الآن كالموجود فيما مضى فتأمل(١) (قوله انما يقابل مذهب من ينفي الخ) في كونه مقابلاله أيضاً نظر اذ نفيه الوجود في احد الزمانين ينافي الآخر لا ينافي نفي بقاء الاعراض زمانين (قوله قاد بها) أي كان ذلك البعض قائداً بسبب تلك الخيالات والاوهام لمن تبعه ولعل المراد بمن تبعه هو المحشي البحر آبادي فانه قد تبع ذلك البعض في تلك الخيالات ويحتمل ان يكون المعنى قاده الى تلك الخيالات من تبعه ذلك البعض كالمحشي صلاح الدين فان بعض تلك الخيالات بطريق الانتحال من كلامه (قوله أي تحقيق السؤال والجواب) أي بيان حقيقتهما لا بيان حقيتهما كما يظهر بالنظر في البيان وأيضاً بيان حقيتهما يشمل جمع المتنافيين (قوله وبناء الجواب عليه) بقي ان أي الاعتبارين أرجح ولعلك تقول الاول هو الارجح لانه هو المتبادر والمتداول بين ارباب العرف واللغة لكن هذه مناقشة لفظية غير معتبرة في أمثال هذا المقام .قيل ولا يبعد ان يجعل قوله وتحقيق ذلك اشارة الى جواب آخر تحقيقي بناء على ان الجواب الاول المذكور ليس تحقيقيا ومرضيا عنده فان مبناه على أخذ عقد الوضع بحسب الاعتقاد وعلى الفرق بين أخذ العنوانات بعضها بحسب الاعتقاد وبعضها بحسب نفس الامر وكل منهما على خلاف ماعليه العرف واللغة ولم يبين ان ذلك الجواب التحقيقي المشار اليه ماهو ولا بد من

ربما يحتاج اذ قد لا يحتاج كما فيما نحن فيه وبهذا ظهر وجه قوله ليس مثل قولك الثابت ثابت لانه ليس بمفيد ولا يحتاج الى البيان في مادة من المواد وانما قال ولا مثل قولك * أنا أبو النجم وشعري شعري * على مالا يخفى نفياً لتأويل اشهر في اتحاد المسند والمسند اليه وهو ان معنى شعري شعري ان شعري الآن كشعري فيما مضى أو شعري هو الشعر المعروف بالبلاغة وانما نفاه لانه حينئذ يكون معناه ان حقائق الاشياء موجودة في الحال كما كانت موجودة فيما مضى وهو لا يقابل خلاف السوفسطائية انما يقابل مذهب من ينفي بقاء الاعراض زمانين ومذهب من ينفي وجود الجواهر كذلك أو يكون المعنى حقائق الاشياء الثابتة المشهورة الثبوت ولا خلاف من السوفسطائية في شهرة ثبوتها انما خلافهم في أصل الثبوت ولبعض أرباب الحواشي هنا خيالات وأوهام قاد بها من تبعه في تضاعيف الظلام ولا يلتفت اليها من له عصام من الله لازل معه بالاعتصام (قوله وتحقيق ذلك) أي تحقيق السؤال والجواب ان الشيء قد يكون له اعتبارات مختلفة فحقائق الاشياء له اعتباران أحدهما كونها ماهيات للامور الثابتة في نفس الامر وبهذا الاعتبار يلغو الحكم عليها بالثبوت في نفس الامر وهو منشأ السؤال وثانيهما كونها ماهيات الامور الثابتة في اعتقادنا وبهذا الاعتبار يفيد الحكم عليها بالثبوت وبناء الجواب عليه

---

(١) اشارة الى انه يجوز ان يكون قوله يكون معناه بيانا لحاصل المعنى (منه)

(قوله ولا يذهب الخ) وأنت خبير بان العلم انما ذكرهنا تبعاً لقوله حقائق الاشياء ثابتة وأما في قوله وأسباب العلم ثلاثة ليثبت له الاحوال ولعل الشارح لاجل هذا أخره ويؤيد هذا اظهار العلم في مقام الاضمار كما سيصرح به المحشي هناك فانتظر (قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي حيث قال وقيل (١) الضمير لثبوت الحقائق والتأنيث باعتبار المضاف اليه وكتب في الحاشية دن مصدر ثابتة المستند الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى وقال شجاع الدين وفساده لايخفى لان ما في ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف انتهي أقول يمكن توجيه عبارة صاحب القيل بان يقال ان المراد بالمضاف اليه هو الحقائق فلا يرد عليه الفساد والتمحل حينئذ (قوله تمحل) خبر ومبتدؤه قوله وجعله توجيهاً

وعما ينبغي أن يعلم ان للشيء اعتبارات يكون الحكم به على الشيء مفيداً ببعض تلك الاعتبارات دون بعض (قوله والعلم بها متحقق الخ) دعوى ان حقائق الاشياء ثابتة تتضمن دعوى العلم بثبوت جنسها كما ان دعوى العلم بها تتضمن دعوى ثبوت جنسها اذ العلم حقيقة من الحقائق الا انه قصد الرد على طوائف السوفسطائية صريحا فقال حقائق الاشياء ثابتة أي في حد ذاتها مع قطع النظر عن تعلق اعتقاد بها رداً على العنادية والعندية وقال العلم بها متحقق رداً على اللاأدرية فيكفي للرد دعوى التصديق بالاشياء اذ اللاأدرية لاينكرون تصورها اذ لايمكن دعوى الشك بدون التصور فحمل العلم على الأعم من التصور والتصديق كما جرى عليه الشارح مما لايقتضيه المقام وانما تبع فيه عموم اللفظ هذا * ولا يذهب عليك أن اللائق أن يحقق معنى العلم في هذا المقام لانه أول مقام احتيج الى معرفته فلا وجه لتأخير بيانه الى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله وقيل المراد العلم بثبوتها) توجيه للعبارة بحذف المضاف وجعله توجيها بارجاع ضمير المؤنث الى الثبوت المستفاد من ثابتة لتأنيث ما أضيف اليه الثبوت كما قيل تمحل

ذلك ولعله أن يقال ان حقائق الاشياء لها اعتبارات يكون الحكم عليها بالثبوت مفيداً بالنظر الى بعض تلك الاعتبارات دون بعض آخر مثلا اذا أخذت من حيث انها امور معلومة ومسميات بالاسماء المشهورة بيننا من الانسان والفرس والسماء والارض الى غير ذلك كان الحكم عليها بالثبوت مفيداً واذا أخذت من حيث انها ماهيات متحققة للموجودات كان الحكم عليها بالثبوت غير مفيد فهي ههنا مأخوذة بالحيثية الاولى لا بالاخرى وحاصله ان حقائق الاشياء كناية عن تلك الامور المعلومة المسماة بالاسماء وهذا نظير ما استخرجه المحشي من قول الشارح ونسميه بالاسماء من الجواب الآخر فتأمل (قوله ومما ينبغي ان يعلم الخ) الغرض من هذا الكلام اما التنبيه على انه قد يكون المنشأ للسؤال والجواب بالافادة وعدم الافادة اختلاف الاعتبار في جانب المحمول أيضاً أو الاشارة الى تحقيق جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة أو التعريض على الشارح بان في تحقيقه قصوراً حيث لم يتعرض للاعتبارات المختلفة في جانب المحمول ولا بد من ذلك أيضاً فتأمل (قوله الا انه قصد الرد الخ) قال (محمد الشريف) لاحاجة الى هذا فان المراد بالعلم هو اليقين وهذا القول لايستلزم اليقين ولو سلم فلا يلزم التصديق بأحوال الهامع ان العلم بقضية لايستلزم العلم بعلمها (قوله مع قطع النظر عن تعلق الخ) هذا التقرير يقرر جوابه الثاني من أجوبته الثلاثة (قوله لا ينكرون تصورها) قد يقال شبهة اللاأدرية لو تمت لدلت على انتفاء العلم مطلقاً فهم ينكرون تصورها أيضاً وقوله اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور ليس بشيء اذ دعوى دعوى الشك منهم في محل الشك لما قال الشارح وشاك في انه شاك وهلم جرا على ان ذلك يجوز ان يكون من جملة متناقضاتهم (قوله مما لايقتضيه المقام) فيه ان قصد الرد استطرادي وأصل المقصود هو تصدير الكتاب بالتنبيه على ثبوت الحقائق وتحقق العلم بها لتوقف الاستدلال على وجود الصانع وصفاته عليهما كما مرت الاشارة اليه من الشارح * ولا يخفى ان ذلك الاستدلال كما انه يتوقف على التصديق يتوقف على التصور أيضاً فدعوى عدم الاقتضاء محل نظر لايخفى (قوله معني العلم) يمكن ان يقال لما كان قول المصنف وأسباب العلم نوع بيان للعلم أخر الشارح تحقيقه الى هناك لئلا يقع الانتشار بينهما (قوله تمحل) لعل وجه التمحل هو ان الاضافة هنا انما هي بحسب المعنى وكفاية الاضافة بحسب المعنى في اكتساب المضاف تأنيث المضاف اليه محل تأمل على ان ذلك الاكتساب مشروط بحسن ترك المضاف واستقامة المعني عليه وذلك مفقود ههنا (كفوي) ...

(١) قائله صلاح الدين المحشي (منه)

(قوله مثله) أي مثل التمحل (قوله أو لانها الخ) عطف على قوله لتأنيث وفي قوله لانها لطافة كما لا يخفى والى هذا التوجيه ذهب الفاضل الجشي المشتهر بقول أحمد (قوله وبهذا اندفع الخ) يريد به الرد على المحشي الخبالي (قوله وأما مايقال الخ) الظاهر أنه يريد به الرد على المحشي الخبالي حيث أورد ماهو مندرج في كلام الشارح في حاشيته فهو غير لائق به لكن يمكن ان يقال انه عبر بقوله وقد يقال أيضاً تنبيهاً على الاندراج ويمكن ان يكون مراده التنبيه عليه لا الاعتراض (قوله والمراد الجنس) مقول قول الشارح

(قوله ان يقال) قال (البهشتي) يجوز ان يراد بثبوت الحقائق الحقائق الثابتة فالتأنيث في موقعه (قوله فلا بد من صرفه عن الظاهر) للقطع بانه لا علم بجميع الحقائق تفصيلا وفيه نظر أما أولا فلانه يرد عليه منع التبادر لاسيما في قولنا والعلم بها متحقق وأما ثانيا فلانه ان أريد القطع بانه لا علم بجميع الحقائق تفصيلا أصلا فهو ممنوع لجواز ان يوجد في بعض الكاملين كالانبياء عليهم السلام مع ان قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) نص في حصول العلم بالجميع تفصيلا لآدم عليه السلام كما قيل وبالجملة لا وجه للقطع بالعدم في الجميع بل الوجود في البعض مقطوع به وان أريد القطع بانه لا علم بالجميع تفصيلا في عامة الناس فهو غير مفيد وغير موجب للصرف عن الظاهر اذ يتم الكلام من غيرهم وأما ثالثا فلان ما ذكره من المعنى بعيد عن عبارة المحشي القزويني جداً ولو سلم فلا شك في أنه غير ظاهر من عبارته فلا يندفع به ما أورد على الظاهر فتدبر (قوله لا يستدعي تصورها تفصيلا) فيه انه ان أريد انه لا يستدعيه ظاهراً فهو ممنوع اذ المتبادر من العلم بثبوت الحقائق هو العلم بثبوتها تفصيلا كالعلم بالحقائق والفرق تحكم وان أريد انه لا يستدعيه مطلقاً فهو غير مفيد بل لم يبق حينئذ فائدة في العدول عن الظاهر (قوله أنسب) هذا أنسب مما قال محمد الشريف بتبادر مستبدلا بانه اذا قيل زيد قائم والعلم به واقع يتبادر منه أن العلم بمضمون (الي) الخبر واقع خصوصاً اذا كان الكلام رداً على من أنكر العلم بالثبوت فان تأنيث الضمير فيما نحن فيه يجعل كون المراد العلم بالحقائق ظاهراً متبادراً (قوله لانه أنفع) لافادته تحقق العلم التصوري بها أيضاً صريحاً (قوله فمندرج في قول الشارح) فيه ان اندراجه في قول الشارح لا يضر ذلك القائل بل ينفعه حيث كان الشارح أيضاً معترفا به فتأمل (قوله علة مصححة الخ) يشير الى ان قوله رداً مفعول له لقوله ان المراد الجنس وهذا هو الاقرب لفظاً ومعنى تأمل وقال المحشي عوض الدين ويحتمل ان يكون مفعولا له لقوله فقال فيما سبق ولقول المصنف قال أهل الحق فتأمل وقيل جعله تعليلا لقال المذكور في المتن وان كان أبعد أقرب من جعله تعليلا لقول الشارح ان المراد الجنس أو لقول المصنف والعلم بها متحقق وإن كان أقرب فتدبر (قوله اذ الرد لا يوجب) لتحقق الرد في ضمن ارادة الجميع أيضاً بطريق الاولى (قوله لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق) أي بدعوى العلم التصوري بها وان صح أي وان صح العلم بنفس الحقائق علما تصوريا (قوله لانه الخ) تعليل لعدم صحة الاكتفاء أي لا خلاف في العلم بنفس الحقائق لما مر منه من ان اللاأدرية لا ينكرون تصورها اذ لا يمكن دعوى الشك بدون التصور فتذكر (قوله فيها لطافة) لاحتمال أن يراد بها لفظه أو يكون ضميراً راجعا الى الحقائق

منه ما يمكن أن يقال ان التأنيث لتأنيث لفظة ثابتة الدالة على الثبوت أو لانها راجعة الى قوله حقائق الاشياء ثابتة بتأويله بهذه القضية (قوله للقطع بأن لا علم بجميع الحقائق) يعني المتبادر من العلم بالحقائق العلم بها تفصيلا فلا بد من صرفه عن الظاهر اما بأن يقدر الثبوت لان العلم بثبوت الحقائق لا يستدعي تصورها تفصيلا واما بأن يراد العلم بها أعم من العلم تفصيلا واما بأن يراد العلم بجنس الحقائق الا ان التأويل بالعلم بثبوت الحقائق أنسب بما سبقه من الدعوى فلهذا اختاره ذلك القائل والشارح أراد رعاية عموم اللفظ بما أمكن لانه أنفع وبهذا اندفع انه ان أريد بنفي العلم بجميع الحقائق العلم بها تفصيلا فمسلم ولا يضر لعدم ضرورة ارادته وان أريد به العلم بها ولو اجمالا فانتفاؤه ممنوع كيف والحكم بثبوتها لا ينفك عنه وأما ما يقال ان ثبوت الكل أيضاً غير معلوم ومع ارادة البعض يتم الكلام بدون تقدير الثبوت فمندرج في قول الشارح والمراد الجنس بمعنى المراد الجنس لامحالة اذ لا ثبوت للجميع كما لا علم بها (وقوله رداً على القائلين) علة مصححة لارادة الجنس لا موجبة اذ الرد لا يوجب ارادة الجنس دون الجميع ولا يذهب عليك انه لا يصح الاكتفاء بدعوى العلم بنفس الحقائق وان صح لانه لا خلاف فيه بل لابد من العلم بثبوتها وثبوت الاحوال لها ولو قال والمراد بها الجنس لكان فيها لطافة ولا يرد ان كون الغرض منه الرد ينافي ماسبق ان الغرض منه التنبيه على وجود مايشاهد من الاعيان لتمكن التوسل بذلك

(قوله وما يقال الخ) بريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله على الحبقي) أي المستقصى (قوله كما أشرنا اليه) أي في الحاشية المتعلقة بقوله والعلم بها متحقق حيث قال رداً على العنادية والعندية الخ (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي (قوله قبل يسموا الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله من اجماع المصوبة) وهم عامة المعتزلة حيث قالوا لاحكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما أدى اليه رأي المجتهد كذا في التلويح (ولي الدين)

الى معرفة ماهو المقصود الاهم لانه لاتنافي بين الفرضين نعم دعوى ثبوت جنس الحقائق لايفيد ثبوت مايشاهد الا أن يقال يفيده بناء على ان الأحق بالثبوت مايشاهد وما يقال أن المراد سابقا التنبيه على وجود جنس مايشاهد ليس بشيء لان سياق الكلام واضح في ان المقصود الاستدلال بما يشاهد لا بجنسه فتأمل يقال في القطع بأن لاعلم بجميع الحقائق نظر لانه ينفيه قوله تعالى (وعلم آدم الاسماء كلها) وذلك غير خفي على الخفي بتفسيره هذا ويتقدح منه انه ينفيه أيضاً علم الحق بجميع الحقائق ولو كان مرادهم ان لاعلم لعامة الناس فالكلام يتم من غير الباس (قوله ولا بعدم ثبوتها) ربما يتوهم انه تطويل لان قوله والعلم بها متحقق على هذا التفسير لرد نفي العلم بثبوت الحقيقة لا العلم بثبوت عدمه ودفعه ان المراد أنه رد على القائلين بالشك في الاشياء ومعنى الشك لا يتم بدون نفي العلم بعدم الثبوت نعم لو قال رداً على القائلين بالشك أبداً في ثبوت الحقائق لكان أخصر (قوله خلافا للسوفسطائية) أي للطوائف السوفسطائية فطائفتان تنكران الحكم الاول وطائفة الحكم الثاني كما أشرنا اليه (قوله فان منهم من ينكر حقائق الاشياء) وانكار حقائق الاشياء يستلزم انكار ثبوت الاحوال لها لان ثبوت الحال لها فرع ثبوتها فلا يتأتى مايقال لااختصاص لنفيهم بحقائق الاشياء بل يقولون مامن قضية بديهية أو نظرية الا ولها معارضة تقاومها وتماثلها في القوة فالاظهر أن تحمل الاشياء في قوله حقائق الاشياء ثابتة على المعنى الاعم نعم لايشمل انكار حقائق الاشياء انكار القضايا السلبية ويتم قوله فالاظهر بالنظر اليها قيل سموا عنادية لانهم يعاندون ويدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى أمر آخر ويمكن أن يقال سموا عنادية لانهم تمسكوا في مذهبهم بأن لكل قضية معانداً ومقابلا فرجعهم في مذهبهم عناد كل حكم لآخر (قوله ومنهم من ينكر ثبوتها) أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلا تثبت الاشياء الا في الاعتقاد والمشهور انهم وقعوا فيما وقعوا نظراً الى أن الصفراوي يجد السكر في فمه مراً ونحن نقول يحتمل أنهم وقعوا فيه من اجماع المصوبة على ان الواجب على كل مجتهد وتابعيه ماأدى

(قوله لانه لاتنافي) لصحة جمعهما (قوله لايفيد ثبوت ما يشاهد) فان ثبوت الجنس لا يلزم أن يكون في ضمن مايشاهد من الاعيان والاعراض فلا يحصل التنبيه على وجودها وقد مر من الشارح أن الغرض التنبيه على ذلك وأما ماقال الطورسون يلزم بناء على البداهة فانا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان فمن (٤٩) قبيل الاشتباه بين مايحصل من الكلام وبين ما يوجد في الخارج (قوله فتأمل) لعله اشارة الى أنه اذا لم يجز تقدير الجنس هناك لما ذكر لم يجز ارادته ههنا أيضاً لذلك ويحتمل ان يكون اشارة الى ان المراد بالجنس هو العهد الذهني فلا يتم ان الاستدلال فيما سيأتي بما يشاهد لا بجنسه (قوله فلا يتأتى ما يقال الخ) هذا من قبيل الاشتباه بين مايحصل من الكلام وبين مايحصل في الخارج فان حاصل مايقال هو ان تخصيص انكارهم حقائق الاشياء بالذكر يوهم اختصاص انكارهم بحقائق الموجودات فانه قد حمل الشيء على الموجود فيما سبق فالظاهر انه ههنا أيضا محمول على ذلك مع انهم ينكرون حقائق المعدومات الثابتة أيضاً كنسبة أمر الى آخر نفياً أو اثباتا ولا يخفى ان هذا لايندفع بما ذكره بل يتأيد ويتقوى نعم يمكن دفعه بحمل الكلام على التمثيل أو على المقايسة أو على الاكتفاء بما فصل في محله لكن الكل خلاف الظاهر ولايندفع المناقشة على الظاهر (قوله في قوله حقائق الاشياء ثابتة) فيه ان كلام القائل ليس نصاً في هذا بل الظاهر أن مراده حمل الاشياء في قول الشارح من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم فانه قال والاظهر ان تحمل الاشياء ههنا على المعني الاعم فعليك بالانصاف (قوله ونحن نقول يحتمل الخ) هذا مأخوذ مما ذكره المحشي الخيالي بقوله وهم يقولون مذهب كل قوم حق بالنسبة اليهم وباطل بالنسبة الى خصمهم (كفوى)

(عصام)

(قوله وليس فيه حكم معين) هذا من تتمة ماقبله وذهب طائفة من المتكلمين والفقهاء الى ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العثور عليه بمنزلة العثور على دفين وطائفة أخرى من المتكلمين الى ان الحكم معين وعليه دليل قطعي والمجتهد مأمور بطلبه (قوله ومن تفسير البعض) وهو النظام ومن تابعه (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله يقال هم أفضل السوفسطائية) أي اللاأدرية هم أفضل السوفسطائية يريد بهذا البسط الرد على المحقق الطوسي كما سيجيء (ولي الدين)

(قوله ولا يخفى انه يلزمهم الخ) لايخفى انه لاوجه لايراد هذا السؤال والجواب بعد ماقال في الحاشية المتقدمة أي ثبوتها في نفس الامر وهو المتبادر فلاثبت الاشياء الا في الاعتقاد (قوله بل أرادوا ان لاثبوت لها الخ) واعلم انه يفهم من كلامهم تارة ان مذهب العندية انه يحصل للحقائق ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات وبه يشعر كلام الشارح وتارة أن مذهبهم انه لايحصل لها ذلك الثبوت ولو بعد تعلق الاعتقادات ومعنى قولهم بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انها كانت ثابتة في الاعتقادات فبني الاعتراض أحد القولين والجواب (٥٠) الآخر (قوله اشارة الى أنهم اعتقدوا الخ) فيه انه يكون هذا القول من الشارح حينئذ اعتراضاً عليهم لابيانا لمذهبهم وذلك ينافي سوق عبارته قطعا (قوله لايوصف بالبطلان ولا بالزعم) هذا ممنوع الا ان يراد انه لايوصف بهما عندهم فتأمل (قوله لان منشأ انكار الخ) يعني ان منشأ انكارهم ثبوت الاشياء وتمسكهم فيه ولو سلم جميع مقدماته لايوجب الانكار وفيه نظر أما أولا فلأنه لم يسبق ذكر منشأ الانكار حتى يحكم عليه بانه لايوجب الانكار والظاهر من استدلاله بقوله لان وجود معارض الخ ان المنشأ ذلك وذلك انما يتم لو انحصر تمسكهم في ذلك وقد ذكر قبل (رد) قبل ثلاثة أمور تصلح لان تكون متمسكات لهم وسيجيء بعد ورقة ان دليل اللاأدرية مع ضميمة ان مالا دليل عليه ليس بثابت دليل الفريقين الآخرين وأما ثانياً فلان عدم ايجاب منشأ الانكار الانكار لايوجب أفضلية الشاك من المنكر لجواز ان لايوجب منشأ الشك أيضاً الشك كما سيجيء من الشارح حيث قال قلنا غلط الحس في البعض الخ وأما ثالثاً فلأن منشأ الانكار ليس وجود معارض لكل قضية فقط بل هو قولهم كل قضية متعارضة ولا شيء من المتعارضة بثابت ولاشك في ايجابه الانكار بعد تسليم المقدمات لكونه في صورة قياس بين الانتاج فتأمل ولا تغفل (قوله بل الشك) فيه نظر فان التعارض انما يوجب التساقط فبقي اصالة العدم فرجح الانتفاء (قوله ولان كون السكر) عطف على قوله لان وجود معارض واشارة الى عدم ايجاب منشأ آخر للانكار لكنه مبني على أحد التقريرين في مذهبهم فيندفع بالتقرير الآخر كما سبق فيما سبق عند قول الشارح وهم العندية (قوله فلذا جعلوا أمثلهم) ويمكن ان يقال جعلوا أمثلهم لعدم التناقض في مذهبهم بخلاف الفريقين الآخرين كما في شرح المقاصد

اليه اجتهاده وليس فيه حكم معين بل حكمه تابع الاجتهاد ومن تفسير البعض صدق الخبر مطابقة الاعتقاد وكذبه بعدمها (قوله وهم العندية). نسبوا الى عند بمعنى الاعتقاد كما يقال هذه المسئلة عند أبي حنيفة كذا ولا يخفى انه يلزمهم ثبوت قدم القرآن وحدوثه بناء على تحقق الاعتقادين الا أن يقال لم يريدوا بكون الاشياء تابعة للاعتقادات انه يحصل لها ثبوت في نفس الامر بعد تعلق الاعتقادات بل أرادوا أن لاثبوت لها الا في الاعتقاد (قوله ومنهم من ينكر العلم بثبوت شيء ولا ثبوته) يستفاد منه انكار العلم بثبوت شيء ولا ثبوته دون انكار لاثبوت المعدوم مع انه ليس كذلك لانهم لايعترفون بالعلم بلا ثبوت المعدوم فكأنه أريد بالشيء هنا المعنى الاعم من الموجود (قوله ويزعم انه شاك) مع انهم لايعترفون بالاعتقاد ويظهرون عن أنفسهم الشك في كل شيء اشارة الى أنهم اعتقدوا كونهم شاكين وان أنكروا الاعتقاد * وقيل أراد بالزعم القول الباطل لا الاعتقاد وفيه ان القول العاري عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم يقال هم أفضل السوفسطائية * قلت لان منشأ انكار ثبوت الاشياء لا يوجب الانكار بل الشك لان وجود معارض لكل قضية لا يوجب الجزم بانتفاء شيء منهما بل الشك الا أن يقال يفيد الانتفاء بمعونة ماهو معدود من الطرق الضعيفة وهو ان مالا دليل على ثبوته يجب نفيه ومع ذلك فهم أمثلهم لعدم تمسكهم بالطريق الضعيف ولان كون السكر مرا في فم الصفراوي لا يوجب كونه مرا في الواقع بعد اعتقاده ويمكن أن يقال الشاك أفضل من الجاهل جهلا مركباً وأقرب الى الارشاد الى طريق الحق فلذا جعلوا أمثلهم وفي بيان طوائف السوفسطائية وتحقيق أساميهم ومنشأ مذاهبهم

(قوله رد على ناقد المحصل) وهو المحقق الطوسي صاحب تلخيص المحصل حيث قال فيه ان قوما من الناس يظنون ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى ثلاث طوائف ثم قال والمحققون على ان السفسطة مشتقة من سوفا اسطا ومعناه علم الغلط والحكمة المموهة وليس يمكن ان يكون الخ انتهى يريد به الرد على ماذكره الامام الرازي في نهاية العقول والمحصل حيث قال الاصل الثاني في النظر وفيه ثلاث مسائل المسئلة الاولى في الرد على السوفسطائية وانهم ثلاث فرق وأمثلهم طريقة اللاأدرية التي تقول انا لانعرف ثبوت شيء ولا انتفاءه بل نحن متوقفون في كلا الاقسام انتهى ورد كلام الناقد سيد المحققين في شرح المواقف بظهور ان السوفسطائية قوم لهم نحلة ومذهب ويتشعبون الى هذه الطوائف الثلاث وان اكتفى الشارح في شرح المقاصد بمجرد نقل كلام الناقد (قوله على انه لابأس الخ) هذا جواب علاوي مربوط بقوله لافي رد دعواهم يعني لو قلنا ان قوله لنا تحقيقاً أي في رد دعواهم لكان له وجه (قوله بقي الخ) اقول يدل على هذا كلام الامام الرازي في المحصل حيث قال واعلم ان الجواب عن هذه الشبه يفيد غرضهم ويحصل مقصودهم كما قرروا في كلامهم فالصواب ان لا يشتغل بالجواب عنها لانا نعلم ان علمنا بان الواحد نصف الاثنين وان النار حارة والشمس مضيئة لا يزول بما ذكروه بل الطريق ان يعذبوا حتى يعترفوا بالحسيات واذا اعترفوا بها اعترفوا بالبديهيات اعني الفرق بين وجود الالم وعدمه انتهى (ولي الدين)

رد على ناقد المحصل حيث قال لا يمكن أن يكون في العالم عقلاء ينتحلون هذا المذهب بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه (قوله لنا تحقيقاً) أي لنا في اثبات دعوانا لافي رد دعواهم حتى يرد ان النزاع مع الخصم انما يتوجه بعد اقامة الدليل على دعواه فينبغي تقديم دليلهم على هذا الكلام على انه لا بأس بالمعارضة قبل سماع دليل الخصم (قوله أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان) دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر أما دفع شبهة العنادية والعندية به إما بأن الجزم حقيقة من الحقائق وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد وإما بأن الجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتقاد بالعيان أو البيان يوجب ثبوته لان الجزم المستند الى العيان والبيان لا يكون باطلا لكن في صحته في البيان خفاء الا ان يراد بالبيان البرهان فالاولى بالعيان والبرهان بقي ان الجزم ببداهة العقل أيضاً يدل عليه فلا وجه لتركه

(قوله أي لنا في اثبات دعوانا الخ) هذا لاينفع في دفع الايراد المذكور بالنسبة الى النزاع الزاميا فان معنى قوله والزاما ولنا في الزام خصمنا فالفضل للمتقدم (قوله على انه لا بأس بالمعارضة) وتسمى هذه عند أرباب المناظرة بالمعارضة التقديرية ثم ان هذه العلاوة انما تفيد أصل الصحة والاستقامة لا الحسن واللياقة والكلام ليس في الاولى بل في الثانية (قوله بالضرورة) قيل الضرورة ههنا بمعنى القطع واليقين أو بمعنى الوجوب لابمعنى البداهة بقرينة قوله وبعضها بالبيان (قوله دفع شبهة اللاأدرية به ظاهر) هذا صريح في ان هذا التحقيق في دفع شبهة السوفسطائية ورد دعواهم ولا يخفى انه ينافي ماذكره آنفاً من انه في اثبات دعوانا لافي رد دعواهم وما سيجيء منه ان المقابلة بين الدليلين بان الاول لمجرد التحقيق ثم ان الظاهر من سوق كلامه انه أراد بالشبهة ماهو أصل دعواهم لاماهو منشؤه ودعوى اللاأدرية انهم شاكون ولا يخفى ان جزمنا لايوجب نفي كونهم شاكين فكيف يكون دفع شبهتهم به ظاهراً والحق انه لاثبات مدعانا لالرد دعواهم كما قال به أولا والمعنى كما قيل ان لنا دليلا حقاً صادق المقدمات بحسب نفس الامر وان لم يكن مسلما عند الخصم وهو انا نجزم الخ وتقرير الدليل انا نجزم بثبوت الاشياء بعضها بالعيان وبعضها بالبيان وكل مانجزم بثبوته كذلك فهو ثابت والعلم به متحقق فالاشياء ثابتة والعلم بها متحقق (قوله وقد ثبت من غير ان يتعلق به اعتقاد) فيه منع ظاهر لاسيما اذا كان العلم بالعلم ضروريا كما قالوا (قوله مع قطع النظر عن اعتقاد) لهم ان يقولوا كون الجزم مع قطع النظر عن اعتقاد ممنوع لم لايجوز ان يكون بالنظر الى الاعتقاد الناشي من العيان أو البيان (قوله لايكون باطلا) لهم ان يمنعوا هذا أيضاً بناء على ان الجزم وان كان مستنداً الى العيان أو البيان من جملة الاوهام والخيالات عندهم فحق القول أن الحق انه لا مناظرة معهم ولا طريق الى دفع شبههم بل الطريق تعذيبهم بالنار ستر عيوبنا الستار (قوله لكن في صحته) أي في صحة القول بان الجزم المستند الى البيان لايكون باطلا خفاء لجواز ان يكون البيان غير صحيح (قوله يدل عليه) أي على ثبوت بعض الاشياء (كفوى)

(قوله لانه غير داخل فى العيان) لقائل ان يقول انه داخل في البيان يدل عليه ان أرباب المناظرة يعاملون البديهة معاملة الدليل (قوله فائدة الدليل الالزامى) لابد هيهنا من أمرين أحدهما كون ماذكر من الدليل الالزامي موجباً للخصم الالزام بالقبول والاعتراف والثاني كون ماذكره في المقام مفيداً لفائدة وما سيجيء من الشارح ان الحق انه لا مناظرة معهم يدل على انتفاء كل منهما فأشار الى الجواب عن الثاني بما حاصله ان الفائدة في ذكر الدليل الالزامي قد تكون بالنسبة الى الخصم وقد تكون بالنسبة الى غيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان الدليل المذكور وان لم يفد الخصم فائدة الا انه يفيد الطالب للحق من المسترشدين فائدة عظيمة هذا ولم يتعرض للجواب عن الاول لكنه يمكن ان يؤخذ من كلامه الجواب عنه أيضا بان يقال لا يلزم ان يكون الدليل الالزامى موجبا للخصم القبول والاعتراف بل يكفي فيه ان يكون بحيث يلزمه القبول والاعتراف فى نفسه وان لم يقبله الخصم لمحض مكابرته وعناده فما نحن فيه من هذا القبيل الثاني (قوله مايلزمهم) أي في نفسه (قوله وأمن منهم) أي من مكرهم (قوله بمعنى إن لا يتحقق) تفسير لنفي جميع الاشياء واشارة الى انه بمعنى السلب الكلي ليظهر لزوم الايجاب الجزئي أعني ثبوت جنس الاشياء لعدم تحققه (قوله فلا يتجه الخ) اذ مبناه رجع الضمير الى الاشياء بمعنى جميع الاشياء (قوله ثبوتها) أي ثبوت الاشياء بمعنى ثبوت كل واحد منها (قوله لايستلزم ثبوته) أى ثبوت جميع آحاده (قوله بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت) بينه القزويني بانه اذا انتفى نفي جميع الاشياء لزم ان لا يتصف بعض الاشياء بصفة النفي فلم يكن بعض الاشياء منفياً اذ المنفي ما اتصف بالنفي وقام به النفي فان لم يتصف بالنفي لزم الاتصاف بنفي النفي ونفي النفي اثبات (في) أو هو ملزوم له فلزم الثبوت انتهى (قوله بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة) قياساً على أصل النفي كما ذكره الشارح في تحقيق النفي حيث قال وان تحقق والنفي حقيقة من الحقائق اذ لا فرق بين أصل النفي وبين نفي تحقق النفي في كون كل منهما حقيقة من الحقائق فعلى هذا لو ذكره الشارح أيضاً لكان أفيد فتأمل (قوله يستلزم المدعى) بناء على ان النفي حقيقة من الحقائق كما ذكره الشارح (قوله يستلزم بطلان نفيه) أي يستلزم تحقق النفي بطلان نفي المدعي وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء (قوله بناء على استلزامه) أي استلزام النفي ونفس المدعي اجتماع النقيضين وهما تحقق النفي وعدم تحققه وذلك لان نفي جميع الاشياء بمعنى انه لا يتحقق شيء من الاشياء يستلزم ان لا يتحقق شيء حتى النفي فلو لم يبطل ذلك النفي لزم عدم تحقق النفي بمقتضى ذلك النفي وعلى تقدير تحققه لزم اجتماع النقيضين وبالجملة على كل شق من الشقين يلزم المطلوب من الوجهين ذكر الشارح أحدهما وترك الآخر فتدبر (قوله فقد ثبت حقيقة الشيء) بناء على ان بطلان النفي وانتفائه يستلزم الثبوت كما مر كفوى

لانه غير داخل في العيان لانه ظاهر في الحس (قوله والزاما) فائدة الدليل الالزامى مع انه لا مناظرة معهم كما سيجيء حفظ الطالب للحق عن فسادهم فانه اذا ذكر ان لنا ما يلزمهم وان عدم قبول الالزام منهم محض مكابرة رسخ فيهم اعتقد بطلانهم وأمن منهم فذكر الدليل الالزامي لا ينافي ماسيجيء ان الحق انه لا مناظرة معهم ولا حاجة الى أن يقال في دفع التنافي ان قوله والحق انه لا مناظرة معهم اشارة الا انه لا فائدة لذكر الدليل الالزامي وان ذكره في الكتب الكلامية عار عن الفائدة ومما ينبغى ان يعلم ان الدليل الثاني أيضاً كما يفيد الالزام يفيد التحقيق لتركبه من مقدمات يقينية فمقابلته بالاول في ان الاول لمجرد التحقيق وبهذا تحقق أن قوله الزاما ليس بجملته خارجا عن البرهان كما هو المتبادر (قوله ان لم يتحقق نفي الاشياء فقد ثبت) أي ان لم يتحقق نفي جميع الاشياء بمعنى إن لا يتحقق شيء من الاشياء فقد ثبت أي جنس الاشياء اذ قد عرفت ان المراد الجنس ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق فلا يتجه ان ضمير ثبت الى الاشياء ولا يلزم من عدم تحقق نفي الاشياء ثبوتها اذ انتفاء تحقق نفي المتعدد لا يستلزم ثبوته ومن البين انه كما يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الشيء بناء على ان انتفاء النفي يستلزم الثبوت كذلك يلزم تحقق النفي بناء على ان نفي تحقق النفي حقيقة من الحقائق لكونه نوعا من الحكم وانه كما ان تحقق النفي يستلزم المدعى وهو ثبوت جنس حقائق الاشياء يستلزم بطلان نفيه بناء على استلزامه اجتماع النقيضين لان نفي جميع الاشياء يستلزم أن لا يتحقق شيء وان لا يتحقق النفي اذ هو شيء واذا بطل تحقق النفي فقد ثبت حقيقة الشيء (قوله ولا يخفي انه انما يتم على العنادية) هذا يخالف ما ذكره

(قوله مع قطع النظر عن الاعتقاد) يريد به الجواب عن اعتراض شجاع الدين على ذكر العندية مع العنادية في الالزام. وذلك حيث قال ان العندية لا يدعون الجزم بحكم ولا يعترفون بتحقق نسبة في نفس الامر حتى ينتقض كلامهم بها ويلزمهم الالزام بل يقولون تحقق النسبة تابع لاعتقاد المعتقد وليس في نفس الامر شيء متحقق عندهم بل كله تابع للاعتقاد حتى ان هذا حكم أيضا تابع للاعتقاد عندهم فمن اين يتيسر الالزام لهم انتهي ووجه الرد ظاهر لا يحتاج الى بيان (قوله وقد عرفت الخ) هذا اعتراض آخر على ما ذكره الشارح في هذا الكتاب وفي شرح المقاصد من الفرق بين الفرق الثلاث لا يقال ان المحشى قد اقر بان ما ذكره في شرح المقاصد احق معه وقد فرق فيه بين الفرق الثلاث لانا نقول أن المراد به ان ما ذكره في شرح المقاصد من ذكر العندية مع العنادية في الالزام حق بالنسبة الى ما ذكره في هذا الشرح لا بالنسبة الى تحقيق المحشى تامل. (ولي الدين)

(قوله انه يتم الالزام على العنادية والعندية) ان أريد انه ذكر فيه انه يتم الالزام بالدليل المذكور في هذا الشرح فهو ممنوع اذ الدليل المذكور في هذا الشرح غير مذكور في شرح المقاصد فان عبارته هكذا ثم لا يخفى ما في كلام العنادية والعندية من التناقض حيث يعترفوا بحقيقة اثبات أو نفي سيما اذا تمسكوا فيما ادعوا بشبهة انتهى فليس فيه الا انهما يشتركان في التناقض والاشتراك في التناقض غير الاشتراك في الالزام بالدليل المذكور في هذا الشرح ولا يلزم من أحدهما الآخر فلا مخالفة بين الكتابين وان أريد تامية الزام دليل آخر فهي غير مفيدة كما لا يخفى ولعل المراد بالاثبات والنفي اللذين اعترفوا بحقيقتهما زعمهم انها أوهام وخيالات باطلة وانها تابعة للاعتقادات وقولهم حقائق الاشياء ليست بثابتة (قوله (٥٣) والحق معه) أي مع ما ذكره في شرح المقاصد قال (قره جه أحمد) بل الحق مع ما ذكره في هذا الشرح لان الدليل الالزامي المذكور انما يثبت نفس الحقائق لا ثبوتها ولا العلم بثبوتها والعندية والعنادية لا ينكران نفس الحقائق بل الاول ينكر ثبوتها والثاني ينكر العلم بثبوتها ولا ثبوتها فهو انما يتم على العنادية الذين ينكرون نفس الحقائق (قوله عن الاعتقاد) أي عن اعتقاد ثبوت الاشياء (قوله ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء الخ) لهم أن يقولوا تحقق الشرطيتين والملازمتين وكذا الانحصار بين الشقين كل منها يتبع الاعتقاد ومع قطع النظر عن الاعتقاد لا تحقق لشيء منها وكذا كون النفي حقيقة من الحقائق وكونه نوعا من الحكم وغير ذلك فلا يتم الالزام (قوله في حد ذاتها) أي مع قطع النظر عن الاعتقاد وفيه ان الغرض قطع النظر عن اعتقاد لا ثبوت الاشياء لا عن اعتقاد الاشياء فالظاهر في حد ذاته اللهم الا أن يقال المراد في حد ذات لا ثبوت الاشياء ثم انهم لما أنكروا ثبوت الحقائق كلها وزعموا ان ثبوتها تابع للاعتقاد فلهم ان يقولوا لا ثبوت لحد ذاتها في حد ذاته حتى يلزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها نعم له ثبوت تابع للاعتقاد فاذا لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا ثبوته للاعتقاد لزم ثبوت الاشياء في حد ذاتها تابعا ثبوته للاعتقاد ثبوتا تابعا للاعتقاد وذلك لا ينافي مذهبهم فلا يتم الالزام عليهم ولعله لذلك قال الشارح انما يتم على العنادية فافهم وهذا مما ألهمته له فيما بين النوم واليقظة عند طلب التوجيه لقول الشارح الفاضل ولعله من ملهم الصواب (قوله وقد عرفت ان المقصود بالالزام الى آخره) الاولى ان يقال ان المراد بالالزامي ههنا ما يكون بحيث يلزمه الالزام في نفسه وان لم يقبله الخصم لمحض مكابرة وعناد وان المقصود بذكره ههنا انما هو حفظ الطالب الخ (قوله المشهور ان هذا دليل اللاأدرية) المناسب شبهة اللا أدرية أو منشأ مذهب اللاأدرية ثم لا يخفى ان الظاهر من سوق عبارة الشارح أنه إما قول الفلاسفة بطوائفهم كما عليه عبارة المواقف أو قول العنادية بمناسبة الذكر عقيب ذكرهم وأما كونه قول اللاأدرية فبعيد كل البعد فتدبر كفوى

في شرح المقاصد انه يتم الالزام على العنادية والعندية والحق معه لان العندية تنكر ثبوت الاشياء مع قطع النظر عن الاعتقاد فيقال لهم ان لم يتحقق لا ثبوت الاشياء في حد ذاتها فقد ثبت في حد ذاتها والا تحقق النفي وهو حقيقة من الحقائق هذا وقد عرفت ان المقصود بالالزام ليس الزام السوفسطائي بل حفظ الطالب عن فساده فهو يتم بهذا المعنى على الفرق الثالث منهم (قوله قالوا الضروريات منها حسيات) المشهور أن هذا دليل اللا أدرية والاكتفاء باستدلالهم لانهم أمثل

(قوله ودليل الخ) هذا دليل مبتدأ ودليل معطوف عليه وقوله لان الاصل علة لعدم الثبوت وقوله مما لا ينافي الخ خبر المبتدأ فالاول للعنادية والثاني للعندية وقد نبه على ضعف الاول فيما سبق والثاني لا يحتاج الى التنبيه (قوله وقال غيره) أي غير الناقد وهو سيد المحققين قدس سره حيث قال في شرح المواقف بعد ذكر كلام الناقد وقد يقال اطلاعهم الخ أقول الانسب والاحسن ذكره هذه الاقوال عند قوله والزاما كما لا يخفى (قوله ويكون الكل) هكذا فيما رأينا من النسخ بالواو والظاهر فيكون بالفاء جوابا للما (قوله اذ لا ثبوت الخ) هذا تعليل لقوله لا يمكن واما قوله لان اكثر فتعليل لقوله ان يحكم الخ (ولي الدين)

(قوله فاذا بطل مذهبهم الخ) هذا انما يصح لو كان مذهبهم أصعب ابطالا من مذهبي أخويهم وليس كذلك لا سيما اذا كان أمثليتهم بمعنى أقربيتهم الى الارشاد الى طريق الحق كما مر فيما سبق ولك أن تقول لعل وجه الاكتفاء هو انه لما أبطل مذهب الفريقين بالدليل الالزامي أراد أن يبين ههنا ابطال مذهب اللاأدرية بردما تمسكوا به ليتم الرد على الثلاثة جميعا ولله دره حيث أثبت المطلوب بالدليل التحقيقي ثم أشار الى رد الطائفتين بالدليل الالزامي ثم أشار الى رد اللاأدرية بدفع شبهتهم (قوله بلا ضميمة) فيه نظر اذ مآل ماقالوه انه لا دليل على شيء من طرفي النفي (٥٤) والاثبات ولا يخفى ان هذا لا يكون دليلا تاما للاأدرية بلا ضميمة ان ما لا دليل على شيء منهما يجب التوقف والشك فيها (قوله ودليل نفي الثبوت) عطف على قوله دليل اللاأدرية بلا ضميمة (قوله ان ما لا دليل عليه) أي على ثبوته وانتفائه (قوله ودليل ان للاشياء الخ) مبتدأ خبره قوله مما لا ينافي يريد الاشارة الى وجه الاكتفاء بدليل نفي الثبوت التابع للاعتقاد للعندية على التوجيه الثاني وحاصله انه لا حاجة الى ذكره وابطاله ههنا لانه لا ينافي مدعانا وهو الثبوت في نفسه (قوله وقال غيره) كالسيد الشريف في شرح المواقف (قوله بناء على زعم الناس) قال (المنلازاده) لا يخفى ان اطلاق الزعم منهم بناء على زعم الناس أيضاً ينافي دعواهم ولعل ذلك لانه لما كان الكل مشكوكا عندهم كيف يصح الحكم منهم بان الناس يزعمون ويقولون بالقول الباطل (قوله ويكون الكل) عطف على لم يعلم والظاهر وكان الكل وقوله كيف يحكم جواب لما (قوله وان العنادي) عطف على قوله ان اطلاق الغلط من اللا ادرية أي ومن البين أيضاً ان تقليل الغلط من العنادية بناء على زعم الناس اذ لا يمكن منهم ان يحكموا بكون الغلط مكثوراً (قوله لان اكثر الاحكام) بل كل حكم غلط ووهم وخيال عندهم (قوله وكون رؤية الاحول الخ) اشارة الى ان اطلاق الغلط من العندية أيضاً على زعم الناس وفيه ان الحكم منهم بان رأي الناس زعم منهم ينافي مذهبهم فانه لما كان للكل ثبوت تابع للاعتقاد كيف يحكم بان اعتقاد الناس زعم واعتقاد باطل منهم (قوله وكذا اطلاق الحسي) عطف على قوله وكذا تقليل الغلط أي وكذا اطلاق هذه الكلمات منهم مبني على زعم الناس والا فكيف يصح ذلك من منكري الحقائق فان في ضمن اطلاق كل واحدة منها تصديقا مخصوصاً لا يتصوره الشاك والحاكم بان الكل من الاوهام والخيالات الباطلة فتأمل (والبديهي) كفوى)

السوفسطائية فاذا بطل مذهبهم فغيرهم بالطريق الاولى أو نقول هذا دليل اللا أدرية بلا ضميمة ودليل نفي الثبوت للفريقين الآخرين بضميمة ان ما لا دليل عليه ليس بثابت لان الاصل العدم ودليل أن للاشياء ثبوتاً تابعاً للاعتقاد مما لا ينافي دعوى الثبوت في نفسه فلا يهم التعرض له لمن يدعي ثبوت الشيء في نفسه قال ناقد المحصل الحق ان تصدير الكتب الكلامية بامثال هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقال غيره اطلاعهم على هذه الشبه ووجوه فسادها يفيدهم التثبت فيما يرومونه كيلا يركنوا الى شيء منها اذا لاح لهم في بادي الرأي ونحن نقول ذكر هذه الكلمات المزيفة بمنزلة الايقاظ للطالب عن نوم الغفلة وتنبيه له على انه ينبغي ان لا يعتمد على ما يبدو للعقل ما لم يتأمل حق التأمل لانه وقع للعقلاء ما وقع (قوله والحس قد يغلط) الغلط محركة أن يعيى بالشيء فلا يعرف وجه الصواب ويغلط كفعل والغلط بالطاء في الحساب وغيره أو هو في المنطق وما هو في الحساب بالتاء كذا في القاموس ومن البين ان اطلاق الغلط من اللا أدرية بناء على زعم الناس وكذا تقليل الغلط بالنسبة الى غير الغلط فانه لما لم يعلم مطابقة نسبة للواقع ويكون الكل مشكوكا كيف يحكم بان الغلط مكثور وان العنادي لا يمكن ان يحكم بكون الغلط مكثورا لان أكثر الاحكام غلط على رأيه اذ لا ثبوت لشيء وكون رؤية الاحول الواحد اثنين ووجدان الصفراوي الحلو مرا غلطا لا يصح على زعم العندية أيضاً لان لهما ثبوتا تابعاً للاعتقاد وكذا اطلاق الحسي

(قوله فإنها تصديقات مخصوصة) يعني اذا كان الحسي والبديهي والضروري والنظرى تصديقات تكون ثابتة في نفس الامر وهؤلاء الفرق الثلاث ينكرون حقائق الاشياء فيكون اطلاقهم هذه القضايا بالنسبة الى زعم الناس كاطلاق لفظ الغلط (قوله فمن قال الخ) يريد به الرد على المحشي الخيالي بانه اقتصر على بيان الغلط ولم يتعرض لكون التعليل بالنسبة الى الناس أيضاً وكذا الحال في الرؤية والوجدان ويمكن ان يقال انه تركه اعتمادا على فهم الطالب بطريق المقايسة لانه المناسب للاختصار كما هو عادته (قوله لان الرؤية الخ) هذا علة لجعل قوله اثنين مصدراً وكذلك قوله مرا وحاصله ان الرؤية والوجدان اذا تعديا الى مفعولين يكونان بمعنى اليقين وهو ليس بمقصود هنا لكن يرد عليه (١) ان الرؤية تجيء بمعنى اليقين متعديا الى مفعول واحد على ما صرح في كتب النحو والتفسير { ولي الدين }

(قوله والبديهي والضروري) وكذا اطلاق الحل والانظار الدقيقة وسائر ما ذكروه من الاطلاقات والتصديقات فما ذكره ايضا قليل من كثير واعلم ان هذا الدليل منهم كما سيجيء من المحشي الزامي فلا يجب ان تكون المقدمات مسلمة عندهم بل يكفي كونها مسلمة عند خصمهم (قوله فمن قال) القائل هو الخيالي وفيه ان من عادته الايجاز والاختصار وذكر واحد من كثير لئلا يمل الا كثار لا سيما اذا كان في غاية الملل احالة على المقايسة لواسع المطن (قوله العطن) مبرك الابل (قوله ولم يتعرض من مبادئ النظريات الخ) قال (القزويني) القضايا (٢) الفطرية القياس داخلة في البديهيات اذ القياس الخفي لم يفارق تصور الطرفين فكان تصور الطرفين كافيا في الحكم كما في الاوليات واما البواقي { ٥٥ } من التجربيات والمتواترات واحكام الوهم في المحسوسات والحدسيات فداخلة في الحسيات اذ المراد بها ما للحس فيه مدخل سواء احتيج في الحكم الى شيء آخر سوى الحس أولا واما الوجدانيات فلم يتعرض لها لانها لا نفع لها في العلوم ولا تكون حجة على الغير على انه يمكن ان يراد بالبديهيات ما يقابل الحسيات فتندرج الوجدانيات حينئذ في البديهيات (قوله الغير الفطري) وهو الذي يقصد الحول تكلفا فانه يرى الواحد اثنين بسبب وقوع الانحراف في العصبتين أو في إحداهما واما الاحول الفطري فقلما يرى الواحد اثنين وذلك لاعتياده بالوقوف على الصواب كذا في شرح المواقف واعترض عليه بان الاعتياد بالوقوف على الصواب لا يؤثر في رؤيته واحدا لان السبب في رؤية الواحد اثنين وهو انحراف العصبتين أو إحداهما حاصل في الفطري أيضاً واجاب (الخواجه زاده) بان الاحساس لا بد فيه من الالتفات وجعل الشعاع البصري آلة لادراكه فاذا اعتادت النفس بالوقوف على الصواب تعرض عن الالتفات الى احد الشعاعين ولا تجعله آلة لادراكها فلا يرى الواحد اثنين واما الاحول الذي يقصد الحول تكلفا فلم يعتد باستعمال أحد الشعاعين دون الآخر فيستعملهما معاً لاعتياده استعمال الاشعة معاً فلذلك يراه اثنين قال {القزويني} {٣} وقد حكي في رؤية الاحول الفطري الواحد اثنين ان استاذاً احول قال له أعطني الشمع وهو واحد فقال الاحول أيهما اعطيك قال الاستاذ أطفئ أحدهما وأعط الآخر فاطفأ ما هو الثابت في نفسه فانطفأ الاثنان عنده جميعاً فتعجب وتحير (قوله وهذا أولى) اذ قد يناقش فيما حمل عليه الشارح بانه لا مدخل للالف لان الطرفين لا يخلوان من ان يكونا متصورين على الوجه الذي يدور الحكم عليه أولا فعلى الاول يكون كافيا في الحكم من غير مدخلية امر آخر فيه كالالف فلا يتصور الاختلاف وعلى الثاني يكون الاختلاف لاجل عدم تصور الطرفين على الوجه الذي يدور الحكم عليه لا للالف وعدمه هكذا قال القزويني

والبديهي والضروري والنظري فانها تصديقات مخصوصة فمن قال اطلاق الغلط على زعم الناس فقد كان في غاية ضيق العطن * ولم ير الا واحداً من كثير كان في غاية العلن * ولم يتعرض من مبادئ النظريات لما سوى الحسيات والبديهيات لانهما أظهرها فارتفاع الامان منهما يوجب ارتفاع الامان من غيرها بالطريق الاولى والمراد بالاحول الغير الفطري فان الفطري لا يرى الواحد اثنين كما بين في محله (قوله اثنين) مصدر أي يرى رؤية اثنين وكذا مرا أي يجد الحلو وجدان مر ويصيبه أصابة مر لان الرؤية والوجدان اذا كانا ذوى مفعولين يكونان بمعنى اليقين (قوله وقد يقع فيها اختلافات) واحد المخالفين غالط فلا أمان فيه وتعرض شبه فيفتقر في حلها الى انظار دقيقة فيكون في معرض الغلط لاحتمال ان لا ترتفع الشبهة أو يغلط في رفعها وهذا أولى مما حمل الشارح عليه

---

(١) وانت خبير بانه لايرد عليه أه كفوي {٢} وهي المساة بقضايا قياساتها معها { منه } {٣} وفي نسخة البردعي

(قوله وليس ههنا سبب الخ) هذا إشارة الى السؤال والجواب اللذين صرح بهما المحشي الخيالي حيث قال ان قلت لعل هناك سبباً عاما لغلط عام فمن أين يجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط قلت بداهة العقل جازمة به في مثل ادراك حلاوة العسل والكلام على التحقيق لا الالزام (قوله للجزم بالحقية) أي لا يحتاج في نفي العلم الى اثبات المنافاة للحقية حتى يضر عدم المنافاة لها بل يكفي فيه اثبات المنافاة للجزم بها وانت ما نفيته بل نفيت المنافاة للحقية (قوله منافاة الخ) خبر أن (قوله لها) أي لحقية النظري لا للجزم بالحقية فاذا انتفى منافاة كثرة الاختلاف لحقية بعض النظريات ثبت العلم بالحقائق فاندفع قوله يكفي الخ (قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي ذكره في قول الشارح والزاما انه ان تحقق الخ وقد رد عليه أيضاً شجاع الدين حيث قال هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح انه ان لم يحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده ذلك بل معناه ان لم يحقق عندكم نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم منتفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعنى ما ذكره المحشي (٥٦) الخيالي انتهى فعلى هذا التحقيق لا وجه لما قيل في توجيه كلام الخيالي من ان حاصله انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً موجودة كانت أو معدومة حيث قلتم لا شيء من الحقائق في نفس الامر وهذا النفي من جملة الحقائق وقد ادعيتم انه ثابت في نفس الامر حيث تمسكتم في اثباته بالنسبة فقد ثبت بعض ما نفيتم فلا يرد ما قاله بعض الفضلاء انه يرد عليه مثل ما يرد على ما ذكر مثل ان يقال إن النفي من جملة المخيلات الباطلة عندهم وكذا الجزم فلا يلزم ثبوت ما نفي انتهى (قوله مطلقاً) أي اعم من ان يكون عنادية أو عندية أو لا أدرية (ولي الدين) {بعض}

من أن الاختلاف فيها ينافي البداهة كما يشعر به قوله والاختلاف في البديهي لعدم الالف والخفاء في التصور لا ينافي البداهة ويحتمل ان يفسر الاختلاف باختلاف البديهيات وضوحا وجلاء بالنسبة الى الاذهان فرب بديهي جلي عند أحد خفي عند آخر أو نظري فلا بديهي يعتمد على بداهته لجواز أن يكون مدعي البداهة فيه مخطئاً (قوله قلنا غلط الحس في البعض) لما كان دليل السوفسطائية الزامياً يكون البحث معهم نافعاً لانه يمنع الالزام والذي لا طريق معهم اليه الزامهم واثبات المطلوب عليهم وأما الامتناع عن ان يلزمونا فانه طريق وسيع (قوله لاسباب جزئية لا ينافي الجزم بالبعض) وليس ههنا سبب عام للغلط بشهادة الجزم بانتفاء سبب الغلط مطلقاً في مثل ادراك حلاوة العسل (قوله وكثرة الاختلاف لفساد الانظار لا تنافي حقية بعض النظريات) فيه انه يكفي لنفي العلم منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية ويدفعه ان المانع عن الجزم بمقتضى الدليل وهو حقية النظرى منافاة كثرة الاختلاف لها فافهم واستغنى عن ان يجعل حقية بعض النظريات بمعنى حقية بعض النظريات في نظر العقل أو بتقدير اعتقاد حقية بعض النظريات فانه شأن القاصرين (قوله والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم) فلا ينفع التحقيق ولا الالزام لانه لا معتقد لهم حتى يذكر في الالزام بل كل حكم عند غير اللا أدرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له حتى بطلان اجتماع النقيضين وارتفاعهما فمن قال ما ذكره الشارح في الزامهم ليس بشيء لانهم لا يعترفون الا بالخيالات والاوهام بل الصواب معهم ان يقال انكم جزمتم بنفي الحقائق مطلقاً وهذا النفي من جملة الحقائق فثبت

{قوله لانه يمنع الالزام} فلا يرد ما ذكره {الطورسون زاده} من ان لهم ان يقولوا لم لا يجوز ان يكون ههنا سبب عام لغلط عام وان يقولوا ان القول بأن بديهة العقل جازمة بانتفاء السبب العام أول الكلام ولذا قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم (قوله بشهادة الجزم) سواء كان ذلك الجزم بديهياً كما اختاره الخيالي أو استدلالياً كما اختاره الكستلي ٭ ان قلت قد يحكم بانتفاء أسباب الغلط من لم يبلغ درجة الاستدلال فلو كان استدلالياً لما كان كذلك قلت ما يحصل لمن لم يبلغ درجة الاستدلال انما هو الجزم بالمحسوس لا الجزم بانتفاء اسباب الغلط والكلام في الثاني لا في الاول ولا يلزم من بداهة أحدهما بداهة الآخر (قوله بمقتضى الدليل) صلة الجزم (قوله منافاة كثرة الاختلاف لها) أي لحقية بعض النظري يعني ان منافاة كثرة الاختلاف للجزم بالحقية لا تكون الا بواسطة منافاتها للحقية فنفي المنافاة للحقية نفي للمنافاة للجزم بالحقية فتدبر (قوله عند غير اللا أدرية) يدل على إن العندية كالعنادية تنكر الحقائق أنفسها وذلك يخالف ما هو المستفاد من كلام الشارح في تحقيق مذاهبهم وما نقل عن الامام في تلخيص الملخص من ان العندية لا تنكر نفس الحقائق بل تنكر ثبوتها فتدبر (كفوي)

(قوله فالمراد المعلوم اليقيني) وفي انتفاء اليقيني على مذهب العندية بحث يعلم بالتأمل (قوله وفيه انه الخ) وانت خبير بان الظن مطلقا لا يكفي في العلوم العقلية القطعية كما بين في موضعه (ولي الدين)

(قوله كيف وجزمهم الخ) هذا ينافي ما ذكره فيما سبق من أنهم جاهلون جهلا مركبا ولذا جعل اللا أدرية الشاكون امثلهم (قوله والا فهم يعترفون بالشك) لا معنى لاعترافهم بالشك الا اعترافهم بكونهم شاكين وكونهم شاكين معلوم تصديقي فليس لما ذكره معنى محصل (قوله فالمراد المعلوم اليقيني) هذا يستدعي ان لهم معلوما تصديقياً غير يقيني وقد ذكر آنفا انه لا معتقد لهم بل كل حكم عند غير اللا أدرية منهم خيال ووهم لا حقيقة له وهل هذا الا تناقض والحق ان المراد هو المعلوم التصديقي الصالح لان يثبت به مجهول (قوله أنه غير مجوز) قال المحشي البحر آبادي قيل عليه أن التعذيب بالنار غير جائز للخلق وانما هو خاصة الخالق جل شأنه قال عليه السلام لا يعذب بالنار الا رب النار انتهي وقال حفيد الشارح الاحراق بالنار وان نهى عنه كما ذكره ابن عباس رضي الله تعالى عنهما لكن جوز للتشديد على الكفار والمبالغة في النكاية (٥٧) والنكال كذا في شرح المشكاة في باب قتل أهل الردة وقد ذكر في شرح الوقاية أيضاً الاحراق من جملة التعزير في اللواطة ونقل جواز ذلك التعزير الامام المنذري في كتاب الترغيب والترهيب عن أبي بكر وعلي وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم انتهي وفي بعض الحواشي لهذا الشرح حكي ان ابا حنيفة رحمه الله امر بالقاء سوفسطائي في النار فالقي فاخذ يتجزع ويتألم بها فقال رحمه الله لا حقيقة للنار فكيف تتألم بها فتاب ورجع عن مذهبه (عصام)

بعض ما نفيتم فصوابه ليس الا خيالا ووهما كيف وجزمهم أيضاً ليس الا خيالا ووهما عندهم (قوله لانهم لا يعترفون) أي لان اللاأدرية فالمراد بمعلوم المعلوم التصديقي والا فهم يعترفون بالشك المستلزم لتصور الطرفين ولك ان تقول لا يعترفون بالشك أيضاً بل يقولون إنا شاكون في أنا شاكون وهلم جرا ولك أن ترجع الضمير الى السوفسطائية مطلقاً فالمراد المعلوم اليقيني وفيه انه يكفي للاثبات الظن الصادق وحمل معلوم على المعلوم الصادق ظنا كان أو غيره بعيد (قوله بل الطريق تعذيبهم بالنار) لا يلزم من هذا تجويز تعذيبهم شرعا حتي يرد أنه غير مجوز واطلاق الحكمة وهو العلم بالاشياء على ماهو عليه كاطلاق العلم على مذهب السوفسطائية بزعمهم ويمكن أن يكون نسبتهم الى سوفسطائية لانه لا حكمة عندهم الا مموهة اذ كل ما يسمى حكمة عندهم خيالات وأوهام أو شكوك أو أمور غير ثابتة تابعة للاعتقادات فلا علم حقيقيا ثابتاً على مر الدهور (قوله فيلاسوفا أي محب الحكمة) الاوجه أن محب الحكمة كناية عن عالم الحكمة فيكون بمعني الحكيم وبناء الكناية على ما اشتهر ان المرء لا يزال عدواً لما جهله (قوله واسباب العلم) لما اثبت العلم بالحقائق رداً على السوفسطائية وكان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبداهة العقل أو النظر المتفرع عليهما عقبه باثبات الحس والعقل فقال وأسباب العلم ثلاثة اشارة الى اثبات السببين المطعونين مع زيادة سبب ثالث مبالغة في تصحيح تحقق العلم بحقائق الاشياء وانما اتى بالاسم الظاهر دون الضمير

(قوله على مذهب الخ) متعلق بكلا الاطلاقين على سبيل التنازع (قوله بزعمهم) خبر المبتدإ وهو قوله واطلاق الحكمة وفيه ان التوصيف بالمموهة يأبى عن كون اطلاق الحكمة بزعمهم والظاهر انه على سبيل الاستعارة التهكمية (قوله الا مموهة) من موهت الشيء اذا طليته بالفضة أو الذهب وتحته نحاس أو حديد كذا قال (عوض الدين أفندى) (قوله عقبه باثبات الحس) لا يخفى ان لما ظرف لجوابه وسبب له وهذا يقتضي ان يكون التعقيب في وقت اثبات العلم مع انه ليس كذلك فلا بد من تجريد لما عن الظرفية وجعلها لمجرد السببية ولو قرئ باللام الجارة وما المصدرية استغنى عن التجريد بقي الكلام في السببية لعدم ظهورها اذ الاثبات والكون المذكوران لا يصيران سبباً للتعقيب المذكور الا ان يقال لو لم يثبت العلم ولم يكن منشأ الانكار ما ذكر لكان الآن في صدد الاثبات والتعقيب بشيء آخر فلما اثبت وكان صار هذا سبباً للتعقيب بالمذكور هكذا قال في حاشيته على شرح الشمسية عند تقسيم القضية الى الحملية والشرطية ولا يذهب عليك ان الاولى ان يقال لما اثبت العلم بالحقائق اراد ان يحقق ذلك ببيان أسباب العلم فقال الخ أو يقال لما كان منشأ انكارهم الطعن في الحس وبديهة العقل والنظر المتفرع عنهما اراد ان يثبت سبباً آخر للعلم يوجب العلم قطعاً وهو الخبر الصادق فقال ما قال فتدبر (كفوي)

(قوله مع أن المراد الخ) ولا يخفى عليك أنه يفهم من هذه العلاوة الجواب عما اعترض به على الشارح فيما سبق من أنه لا وجه لتأخير تعريف العلم عن قوله والعلم بها متحقق الى قوله وأسباب العلم وتقرير الجواب قد تقدم مناك فارجع ثمة (قوله مع كونه أرجح) وذلك لانه مذهب أبي الحسن الاشعري واختيار المتأخرين وان ذهب الجمهور الى انه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف واللغة وفيه رمز الى الرد على المحشي الخيالي حيث قال لكن عده علما يخالف العرف واللغة فان البهائم ليست من أولى العلم فيهما ولا فرق في الادراك الحسي بين البهائم وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشير اليه كلمة من في قوله من قامت هي به غير مفيد الا ان يرجع الى مجرد تحكم واصطلاح انتهى وقال بعض الافاضل ويمكن ان يقال ان العلم المنفي عن البهائم هو العلم الغير الاحساسي واما العلم الاحساسي فهو ثابت لها فلا مخالفة وقيل المراد بادراك الحواس ادراك العقل بالحواس لا نفس الحواس بدليل قولهم المدرك انما هو العقل وبدليل انه سيجيء ان الحواس انما هو الآلات للادراك فلا ترد المخالفة (قوله لاختصاص من بالعقلاء) كما هو المشهور لكن قال سيد المحققين في شرح المفتاح يجوز استعمال من الموصولة في الجنس من ذوي العلم ومن غيرهم أيضاً بطريق التغليب ويشعر بهذا ما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال في تفسير تعريف العلم أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة انسانا كان أو غيره انتهى (قوله لخرج علم الواجب) وفيه ان الفاضل السمرقندي صرح بان القوم اطلقوا لفظ العقل على الواجب تعالى اللهم الا ان يقال ان ما ذكره · (٥٨) السمرقندي في شرح القسطاس مبني على مذهب الحكماء وما ذكره هذا المحشي مبني على مذهب المتكلمين

(قوله عوده الى العلم) وكذا الى التحقق أو الى الثبوت (قوله لان النور صفة الخ) وليس بعلم فلو لم يذكر قوله لمن قامت هي به لدخل في التعريف فينتقض (قوله وكذا كل صفة) أي وكالنور في كونه صفة يتجلى بها المذكور كل صفة مما يتجلى بها موصوفها فقوله مما يتجلى بيان لكل صفة وتقييد له احترازاً عن كل صفة لا يتجلى بها موصوفها (قوله لا لمن قامت هي به) بل بغيره (قوله ولان ادراك الحيوانات العجم داخل فيه) فيه نظر فان التجلي اذا حمل على الانكشاف التام كما يؤول اليه آخر كلام الشارح يخرجه ولو سلم ذلك فلا نسلم انه ليس بعلم كيف وقد ذهب الشيخ الاشعري ومن تبعه الى انه علم وان رده الجمهور قال في شرح المقاصد وعند الشيخ أبي الحسن الاشعري الاحساس بالشيء علم به فالابصار علم بالمبصرات والسماع علم بالمسموعات وهكذا البواقي انتهى وكذا في المواقف وغيره وما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال والحق ان اطلاقه على الاحساس مخالف للعرف واللغة فانه اسم لغيره من الادراكات لا ينافي اطلاقه عليه موافقا للاصطلاح اذ لا مشاحة في الاصطلاح كما مر نعم رعاية الموافقة في الامور المشهورة بين الجمهور أولى وأوجب كما في شرح المواقف ثم الظاهر ان من ذهب الى انه علم لم يفرق بين احساس العقلاء وبين احساس البهائم (قوله فاخرجه) أي أخرج ادراك الحيوانات العجم خص اخراجه بالذكر مع انه يخرج به أمثال النور أيضاً لما انه قد علم خروجه به من قوله لكن لا لمن قامت هي به (قوله بذوي العقول) الاولى بذوي العقل (قوله فيلغو قوله للخلق) وأنت خبير بأنه انما يلغو لو كان قيداً للعلم واما اذا كان قيدا لاسباب العلم كما سيجوزه فلا يلغو فتأمل (كفوي)

كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء مع ان المراد بيان اسباب العلم من غير ملاحظة اضافة الى شيء وعرف العلم على وجه اندرج فيه ادراك الحواس لانه مع كونه أرجح أنسب بجعل الحواس من اسباب العلم (قوله وهو صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به) لم يكتف بقوله يتجلى بها المذكور لان النور صفة يتجلى بها المذكور وكذا كل صفة مما يتجلى بها موصوفها لكن لا لمن قامت هي به ولان ادراك الحيوانات العجم داخل فيه وليس بعلم فأخرجه بقوله لمن قامت هي به لاختصاص من بالعقلاء وفيه انه لو فسر من بذوي العقول لخرج علم الواجب فيلغو قوله للخلق ولو فسر بذوي العلم لزم الدور ويمكن دفعه بأن العلم المأخوذ في

(تفسير)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى انه يمكن ان يدفع الدور بان يحمل أحدهما على اللغوي وثانيهما على الاصطلاحي ويمكن ان يكون اشارة الى ان ما ذكره من الدفع انما يستقيم على تقدير ان يكون المراد بالعلم المعرف هو اليقيني والا فلا يدفع به الدور كما لا يخفى (قوله وقال شارحه) الظاهر ان يقال شارحه قدس سره أو مايؤدي مؤداه والا فلفظ الشارح مبهم يشمل الشارح سيف الدين الابهري والشارح الكرماني والشارح الآخر من بعض الأفاضل لكن المتبادر من المطلق هو الفرد الكامل وهو الشارح قدس سره كما ان المتبادر من اطلاق شارح المختصر هو القاضي عضد الدين وان كان له شراح كثيرون (ولي الدين)

(قوله فتأمل) يحتمل ان يكون اشارة الى ماسينقله عن صاحب المواقف من ان تسمية الظن علما يخالف العرف واللغة والشرع فتأمل ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم بان العلم المأخوذ في تفسير من اعم يحتاج الى العلم بان العلم المعرف أخص منه والعلم بانه اخص يتوقف على العلم به فيلزم الدور ويحتمل ان يكون اشارة الى ان العلم الاعم يتناول ادراكات الحيوانات العجم فيفوت المقصود وهو اخراج تلك الادراكات بقوله لمن قامت هي به (قوله والمتبادر من الباء الخ) الظاهر انه تخريج للتعريف بجعل الباء بمعنى السبب المفضي وهذا يخالف ماسيأتي منه عند قول الشارح فلنا هذا على عادة المشايخ من ان حاصل الجواب ارادة السبب الظاهري المقصود المهم فتأمل (٥٩) (قوله لانه صرفه عن الحقيقي

تفسير من اعم حتى يشمل الظن فتأمل والمتبادر من الباء السبب المفضي فتخرج الحياة والوجود مما هو شرط في التجلي لا يقال المتبادر هو السبب الحقيقي لانه صرفه عن الحقيقي قوله صفة واكتفى في بيان التجلي بالاتضاح ولم يحمله على الانكشاف التام لئلا يخرج عنه التصديقات الغير اليقينية جميعاً ونبه آخراً على انه لايصح الاكتفاء في تفسيره بما هو ظاهر من مطلق الاتضاح بل يجب تخصيصه الى أن يخرج الظن دون غيره وفيه بحث لان صاحب المواقف قال تسمية الظن والجهل والتقليد علما يخالف العرف واللغة والشرع وقال شارحه يطلق العلم على التقليد مجازاً وقال في شرح هذا التعريف التجلي هو الانكشاف التام فيخرج عن الحد الظن والجهل المركب واعتقاد المقلد المصيب أيضاً لانه في الحقيقة عقدة على القلب فليس فيه انكشاف تام وانشراح تحل به العقدة	قوله صفة) اذ الظاهر ان الصفة لا تصلح ان تكون سبباً حقيقياً (قوله واكتفى في بيان التجلي بالاتضاح الخ) حمل كلام الشارح على ان التعريف الاول أعم من الثاني لشموله التصديقات الغير اليقينية ما عدا الظن من الجهل المركب

واعتقاد المقلد المصيب بخلاف التعريف الثاني فاعترض عليه بانه يخالف ما في المواقف وشرحه أقول لاشك ان ظاهر كلام الشارح يشعر بذلك المعنى الا ان مراده ليس ذلك بل ان الاول بحسب الظاهر اعم من الثاني لكن يجب تطبيقه على الثاني بحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل غير اليقينيات فمراده بالظن غير اليقيني فانه كثيرا ما يستعمله بهذا المعنى كما لايخفى على من تتبع كلامه في شرح المقاصد كيف وقد صرح في مبحث الادراك من الكيفيات النفسانية من شرح المقاصد بانه قد يراد بالظن ما ليس بيقين فيم الظن الصرف والجهل المركب واعتقاد المقلد وأيضاً صرح في بحث تعريفات العلم من شرح المقاصد بان لفظ العلم يقال في الاصطلاح على معان منها ما يشمل التصور المطابق والتصديق اليقيني على ماهو الموافق العرف واللغة ولهم فيه عبارتان الاولى صفة يتجلى بها المذكور الخ أي صفة ينكشف بها ما يذكر ويلتفت اليه انكشافا تاما لمن قامت به تلك الصفة ثم قال وبالجملة فقد خرج الظن والجهل اذ لا تجلي فيهما وكذا اعتقاد المقلد لانه عقدة على القلب والتجلي انشراح وانحلال العقدة والثانية صفة توجب تميزا الخ ولا يخفى انه نص فيما ذكرناه (قوله لان صاحب المواقف الخ) لا يخفى ان ما ذكره صاحب المواقف لا ينافي ما استفاده من كلام الشارح ههنا لجواز ان يكون مبنياً على الاصطلاح ولا بأس بأن يخالف الاصطلاح العرف واللغة والشرع اذلا مشاحة في الاصطلاح كما قال صاحب المواقف عقيب قوله ذلك فالصحيح أن يتمسك بما قاله الشارح في شرح المقاصد من خروج الظن والجهل والتقليد عن التعريف بالتجلي كما نقلناه (قوله وقال شارحه الخ) لا أرى وجها لهذا النقل ههنا (قوله وقال في شرح الخ) أي وقال شارح المواقف قدس الله سره (كفوي)

(قوله لكن اطلاق الخ) وذلك ان المذكورية صفة اللفظ لا المعنى واطلاق المذكورية على المعنى من قبيل تسمية المدلول باسم الدال مجازاً (ولي الدين)

(قوله فترجيحه الخ)قد عرفت انه ليس قصده الى ترجيحه على التعريف الثاني لشموله لغير اليقينيات نعم يستفاد من كلامه ان الاول راجح على الثاني لشموله ادراك الحواس والتصورات بلاتعسف بخلاف الثاني وان الثاني راجح على الاول لظهور عدم شموله لغير اليقينيات بخلاف الاول كما سيذكره (قوله وحمل المذكور على الجاري على اللسان) اخذ حمله عليه من قوله ويمكن ان يعبر عنه فان التعبير انما يستعمل فيما هو باللسان وفيه أنه انما يدل على حمله عليه ان كان قوله ويمكن ان يعبر عنه عطف تفسير لما يذكر لكنه يجوز ان يكون عطف مغاير على مغاير بان يراد بالاول الذكر القلبي وبالثاني اللساني اشارة الى التوجيه بعموم المشترك كما جوز (البحر آبادي) في قوله ما يذكر ويلتفت اليه في شرح المقاصد يحمل يذكر على اللسان ويلتفت على القلبي (قوله لانه المتبادر من الذكر) الاولى منه أو من المذكور (قوله بهذا المعنى) أي بمعنى الجاري على اللسان (قوله ليشمل) أي التعريف (قوله اشارة الى ترجيح التعريف السابق) حمل كلام الشارح على ترجيح التعريف الاول على الثاني وبين وجوها للترجيح ولك ان تحمله على ترجيح التعريف الثاني على الاول بحمل معناه ان الاول بحسب ظاهره يشمل التصديقات الغير اليقينية مع انها ليست بعلوم عندهم بخلاف الثاني حيث لا يشملها لكن ينبغي ان يخرج عن الظاهر وبوجه يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا (٦٠) يشمل غير اليقينية بقرينة ان العلم عندهم مقابل للظن أي غير اليقينية لما عرفت ومن وجوه الترجيح ان الاول لم يحفظ عن الانتقاض بغير اليقينية كما عرفت وقد حفظ الثاني عنه وأما حمل التجلي على الانكشاف التام فمع كونه حملا للعام على الخاص من غير قرينة وكونه مستلزما للانتقاض

هذا * فترجيحه على التعريف الثاني لشموله التصديقات الغير اليقينية بخلاف الثاني ترجيح بما يوجب المرجوحية وحمل المذكور على الجاري على اللسان دون المذكور بالقلب لأنه المتبادر من الذكر لكن اطلاق المذكور بهذا المعنى على المعنى تسمية للشيء باسم الدال ونبه على أن المراد بالمذكور المذكور بالامكان لا بالفعل ليشمل العلم بما لم يذكر أصلا وفي وجود مالم يذكر أصلا ولو بوجه أعم تأمل (قوله بخلاف قولهم صفة توجب تميزاً لايحتمل النقيض) اشارة الى ترجيح التعريف السابق وتنبيه على وجه اختياره وقد عرفت نبذا مما يتعلق ببعض ما ذكره لترجيحه وفي قوله والتصورات بناء على انها لا نقائض لها على ما زعموا اشارة الى مرجح آخر للاول عليه

(وهو)

بخروج تصور الشيء لا بكنهه اذ ليس فيه انكشاف تام للمعلوم كما قال (الطوسي في حاشية شرح المواقف) يلزم التعريف بالمجهول فان الانكشاف التام له مراتب مختلفة غير منضبطة سيما عند القائلين بالتفاوت بين اليقينيات وجواب (القزويني) بان المراد هو الانكشاف الموجب للتميز بحيث لا يحتمل النقيض لا حالا ولا مآلا ارتكاب تمحل لا يجوز ارتكابه في التعريفات وان السببية المستفادة من الباء في بها ان حملت على التامة لم يصدق التعريف على شيء من افراد العلم وان حملت على الناقصة يصدق على كثير من الاغيار والحمل على السبب القريب الذي لم يتوقف حصول ذلك التجلي بعد حصوله على شيء كما قال(البحر آبادي) ليس بشيء لان ذلك السبب القريب ليس الا الايجاد والحمل على الاضافي تعسف لا يليق بمقام التعريف كما قال (القزويني) وان المذكور من الالفاظ المشتركة فلا يجوز استعماله في التعريف لاسيما اذا كان من غير قرينة واضحة وانه محوج الى ارتكاب التجوز في اطلاقه على المعنى بان يجعل من قبيل تسمية الشيء باسم داله كما ذكره المحشي مع انه لا قرينة عليه سوى الفساد وانه يحتاج الى تقدير الامكان لئلا يخرج العلم بما لم يذكر أصلا كما اشار اليه الشارح وان التجلي انما يكون للنفس وصورة المبصرات حاصلة في الرطوبة الجليدية على ما في شرح المقاصد فيخرج الاحساس عن التعريف فيحتاج الى ان يقال حواس الانسان آلات للنفس المدركة فيرتسم بكل واحدة منها في الذهن صورة بها يمتاز وينكشف المحسوس للنفس كما في الحاشية الشريفية العضدية وأيا ما على تقدير صحته يحتاج الى انظار دقيقة (قوله وقد عرفت نبذا) يعني قوله ترجيح بما يوجب المرجوحية وقوله وفيه أنه لو فسر الخ (كفوى)

(قوله ويكفي في صحة الخ) هـذا جواب عن سؤال مقدر تقريره ان النقيض إما مشترك بين نقيض التصديق والتصور وأما حقيقة في أحدهما ومجاز في الآخر وكلا التقـديرين لايجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله وقد عرفت مافيه) وهو اشارة الى ماذكره سابقاً بقوله وفيـه انه لو فسر الخ (ولي الدين)

(قوله وهو ظهور شـمول الخ) الظاهر وهو شـمول الاول للتصورات بلا ضعف وضعف شمول الثاني لما اذلا تقابل بين ظهور الشمول وبين ضعفه (قوله وضعف شموله) أي شمول الثاني (قوله لضعف المبني) وهو ما زعموا من انها لا تناقض لها (قوله لان كثيراً من الاحكام المنطقية الخ) مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وعكس النقيض أخـذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس تأمل *أقول يمكن ان يقال ضعف المبنى لان مبناه على تفسير النقيضين بالمتمانعين لذاتهما فانه حينئذ لا يكون للتصور نقيض اذ لا تمانع بين التصورات واما اذا فسرا بالمتنافيين لذاتيهما فكان له نقيض فقولهم لا تناقض للتصورات مما لا ثبت له قال الشريف في الحواشي العضدية يمكن ان يقال المتناقضان هما المفهومان المتنافيان لذاتيهما والتنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم بانه اذا قيس أحدهما الى الآخر كان أشد بعداً من جميع ما سواه فيوجد في التصورات أيضاً كمفهومي الفرس واللافرس وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء نقيضه سواء كان رفعه عن شيء أو رفعه في نفسه انتهى (قوله لا يتوقف) وقد عرفت ان اثباتها ممكن على تقدير التوقف أيضاً (قوله على كون النقيض) أي على وجوده (٦١) (قوله حقيقة) حال من النقيض

(قوله مجازيا) بان يذكر النقيض ويراد ما يشابهه قال الشريف في الحواشي العضدية ماذكره المنطقيون من تعارض أطراف القضايا فعلى وجهين أحدهما ان يعتبر نسبة الاطراف الى الذات تقييداً ايجابياً أو سلبياً ويسمون هذا نقيضاً بمعنى السلب وثانيهما

وهو ظهور شمول الاول للتصورات وضعف شموله لضعف المبني لان كثيراً من الاحكام المنطقية مبنية على اثبات النقيض في التصور وفيـه ان اثبـات الاحكام للنقيض في التصور لايتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور فليكن الاطلاق مجازيا ولو سلم فليكن المراد بالنقيض النقيض في التصـديق ويكفي في صحة استعماله في التعريف كونه أشهر وأظهر من النقيض في التصور نعم التعريف الاول مرجح حتى قيل انه أحسن ماقيـل في الكشف عن ماهيـة العلم ومن وجوه الترجيح انه لم يحفظ هـذا التعريف عن الانتقاض بادراك الحيوانات وقد حفظ التعريف الاول وقد عرفت مافيه وان اخراج الجهل المركب عنه يحوج الى مزيد تمحل في عدم احتمال النقيض بان يراد عدم احتمال النقيض حالا أو مآلا فان الجهـل المركب يحتمل أن يظهر في دليله ضعف

ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي ويجعل معنى حرف السلب مضموما اليها صائراً معها شيئا واحداً ويسمونه نقيضاً بمعنى العدول وكلاهما مجاز على التأويل (قوله ولو سـلم فليكن الخ) يعني انه لو سـلم ان اثبات أحكام النقيض في التصور يتوقف على كون النقيض حقيقة في التصور وان للتصورات نقائض فيجوز ان يكون المراد بالنقيض المذكور في التعريف وفي قولهم لا نقائض للتصورات هو النقيض في التصديق وهو المانع لذاته لا النقيض في التصور ولا ماهو الاعم منهما ولا شك انه لانقائض للتصورات بهذا المعنى ولا احتمال لها للنقيض فلا ضعف لا للمبنى ولا للشمول هنا ويمكن ان يقال أيضاً لو سلم ان المراد بالنقيض في التعريف ماهو الاعم فيجوز ان لا يكون في التصـورات احتمال النقيض أصـلا كما قيل ولذا لا يوصف التصور بعدم المطابقة كما في شرح المواقف نعم يحتمل ان يتصور اللا انسان لكنه تصور آخر فتأمل (قوله ويكفي في صحة استعماله الخ) اشارة الى الجواب عما يكاد ان يتوهم ههنا من أن النقيض اما مشترك بين النقيض في التصديق وبين النقيض في التصور واما حقيقة في الاول مجاز في الثاني وأما العكس فما لا مساغ له وعلى كلا التقديرين لايجوز استعماله في التعريف وتقرير الجواب ظاهر (قوله قيل أحسن ما قيل) القائل هو السيد الشريف في كتبه (قوله وقد عرفت مافيه) اشارة الى ما ذكره سابقا بقوله وفيه انه لو فسر الخ وقد عرفت مافيه آنفا فتذكر (قوله عنه) أي عن التعريف الثاني (قوله حالا أو مآلا) فيه انه لا حاجة الى هذه الارادة بل المراد انه لايحتمل النقيض بوجه من الوجوه كما في شرح المختصر العضدي فيخرج الجهل المركب وليس فيه مزيد تمحل بل هو المتبادر من الاطلاق

(قوله مميزاً) هو بكسر الياء صيغة اسم الفاعل (قوله لايناسب الخ) وفيه ان رعاية موافقة كلام الله تعالى أولى وأحسن من رعاية مناسبة الحكم بكون الانس أفضل (قوله وفيه نظر) وجه النظر ظاهر مما ذكره الشارح في شرح المقاصد حيث قال لاخلاف في جواز اطلاق الاسماء والصفات على الباري تعالى اذا ورد اذن الشرع وعدم جوازه اذا ورد منعه وانما الخلاف فيما لم يرد به اذن ولا منع وكان موصوفا بمعناه ولم يكن اطلاقه موهما ما لا يستحيل في حقه فعندنا وعند المعتزلة يجوز واليه مال القاضي أبو بكر منا وتوقف امام الحرمين وفصل الامام الغزالي فقال يجوز الصفة وهو مايدل على معنى زائد على الذات دون الاسم وهو مايدل على نفس الذات انتهى فمن أراد أكثر من هذا فليرجع اليه فان فيه مايشبع ويغني من جوع

فيحتمل المجهول نقيض ذلك التميز وانه يجب اعتبار تقييد ايجاب التميز بايجاب التميز لمحلها ليخرج عنه أمثال الشجاعة فانها توجب تميزاً لكن لا لمحلها بل لمن لاحظها بخلاف العلم فانه يجعل محله مميزاً كما يجعله متميزاً كالشجاعة وأنه يقتضي أن لا يكون النفي والاثبات علماً بل ما يوجبهما وكذا التصور وانه يحتاج اسناد قوله لا يحتمل أي التمييز الى التجوز والمقصود نفي احتمال متعلق التميز نقيض التميز وانه يتجه عليه العلوم العادية كالعلم بوجود مكة مع احتمال عدمها اذ لا شبهة في امكانه ويحتاج دفعه الى دقة (قوله بخلاف علم الخالق) جعل قوله للخلق قيداً للعلم ولك أن تجعله قيداً لاسباب العلم أي أسباب العلم الثابتة للخلق وقوله من الملك بتقديم الملك لا يناسب الحكم بكون الانس أفضل وان الاهم بيان أسباب علم البشر وقوله فانه لذاته لا لسبب من الاسباب قيل يريد لا لسبب غير ذاته لئلا ينافي قوله لذاته قلت هذا انما يحتاج اليه لو صح اطلاق السبب على ذاته تعالى كما وقع في عبارته فيما بعد ان السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى وفيه نظر ولك أن تجعل اللام في قوله لذاته صلة للثبوت لا للتعليل فيكون التقدير فانه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب

(قوله فيحتمل المجهول) أي بالجهل المركب (قوله وانه يقتضي ان لا يكون الخ) وهذا المقتضي باطل لانه مخالف لما تقرر عندهم كما قيل أولا انه ليس لنا صفة وراء هذه المذكورات توجبهما كما قيل أيضاً * أقول فيه بحث أما أولا فلان هذا الاقتضاء مبني على ماحققه الشريف في كتبه من ان التميز في التصور هو الصورة الحاصلة في الذهن ومتعلقه الماهية المتصورة وفي التصديق اليقيني هو الاثبات والنفي ومتعلقه الطرفان وأما على ماقيل من ان الاظهر ان المراد بالصفة هو الصورة والنفي والاثبات وبالتميز كشف المعلوم أو ان المراد به أيضا هو الصورة والنفي والاثبات والتغاير الاعتباري كاف في الايجاب كما في قولهم الضرب يوجب التأديب (٦٣) فلا اقتضاء كما لا يخفى وأما ثانياً فلان كون النفي والاثبات وكذا التصور على ماذهب اليه الفلاسفة فلا بأس بمخالفة المتكلمين لهم في ذلك وأيضاً عدم صفة وراء هذه المذكورات ممنوع (قوله الى التجوز) إما في الحذف واما في الاسناد وذلك لان المراد من النقيض نقيض التميز فيكون المعنى ان ذلك التميز لا يحتمل نقيض نفسه ولا يخفى انه لا معنى لعدم احتمال الشيء نقيض نفسه هكذا حقق الشريف في حاشية المختصر قال المحشي القزويني والوجه الوجيه في التوجيه هو أن يراد بالتميز المعنى المصدري وبالنقيض نقيض المتعلق اعني الوقوع واللاوقوع في التصديق والماهية المتصورة في التصور ويراد بالضمير الذي في يحتمل المتعلق أيضا وحاصله ان لا يكون معه عند العالم احتمال المتعلق لنقيض المتعلق وتجويز وقوع الطرف المخالف له بدله (قوله وانه يتجه عليه) أي على التعريف الثاني يعني انه يتجه عليه انه غير جامع لعدم صدقه على العلوم العادية لكون متعلقها محتملا لنقيضها مع انها من أفراد العلم والمراد بالعلوم العادية العلوم بالامور التي يكون موجب العلم بها العادة كالعلم بكون الجبل حجراً فانه يحتمل ان يكون الجبل ذهباً للامكان الذاتي (قوله الى دقة)من أراد الاطلاع عليه فليرجع الى شرح المختصر وحواشيه (قوله جعل قوله للخلق الخ) استفاده من قوله بخلاف علم الخالق فتأمل (قوله لا يناسب الحكم) يمكن ان يقال لكنه يناسب عنوان الخلق فراعاه أولا ثم راعى الافضلية والاهمية (قوله هذا انما يحتاج اليه) الصحيح انما يصح اذ لو لم يصح الاطلاق لزم عدم الصحة لا عدم الاحتياج (قوله وفيه نظر) لعدم ورود الشرع به (قوله فيكون التقدير الخ) لكن هذا المعنى لا يلائم المقام فانا لسنا في صدد بيان من ثبت له العلم بسبب بل في ان سبب العلم ماذا (قوله لا لسبب من الاسباب) أي ثبوته لذاته ليس لسبب من الاسباب فالتركيب من قبيل اعطيتك لا عن شيء فعلى هذا كان الاخصر ان يقال فانه لا لسبب من الاسباب (ولا)

(قوله ولا يخفى الخ) وقد تقدم وجه آخر لعدم الحاجة الى ذكره بناء على عدم دخول علم الله تعالى في العلم المعرف بصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به كما تقدم الكلام (قوله لان السمع والبصر الخ) وفيه ان هذا خلاف ما ذهب اليه جمهور الاشاعرة وفي المحصل اتفق المسلمون على انه تعالى سميع بصير لكنهم اختلفوا في معناه فقالت الفلاسفة والكعبي وأبو الحسين البصري ذلك عبارة عن علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات وقال الجمهور منا ومن المعتزلة والكرامية انهما صفتان زائدتان على العلم وقال ناقده أراد فلاسفة الاسلام فان وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل ولذا قال الفاضل السمرقندي في الصحائف قال حكماء الاسلام والكعبي الخ (قوله الا ان يقال الخ) أشار السيد السند قدس سره الى هذا الجواب في شرح المواقف حيث قال ان طائفة يزعمون ان الادراك أعني السمع والبصر نفس العلم لمتعلقه الذي هو المدرك (قوله يتوقف الخ) وفي الصحائف ان العلم والقدرة لا يمكن تحققهما بدون الحياة قطعاً (قوله والقول بان معنى الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله من قال انه الخ) وهم الحكماء والصوفية كما سيجيء تفصيله في بحث الصفات ان شاء الله تعالى (ولي الدين)

ولا يخفى انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق ويصح ان أسباب العلم ثلاثة اذ لا سبب لعلمه تعالى لانه لذاته ولم يرد اطلاق السبب على ذاته تعالى حتى ينتقض حصر السبب في الثلاثة به نعم في كون علمه تعالى لذاته من غير مدخلية غير ذاته تأمل لان السمع والبصر فيه لانكشاف المسموع والمبصر الا أن يقال انهما ليسا سببين للعلم بالمسموع والمبصر بل سببا تعلق علمه بهما تأمل فانه دقيق جداً يجي انه يتوقف العلم على حياته ووجوده والقول بأن معنى كونه لذاته انه كاف فيه من غير مدخلية مالا يستند الى ذاته لا ينفي كونه لا بسبب من الاسباب لان جميع الاسباب مستند الى ذاته وفي قوله فانه لذاته رد على من قال انه عين ذاته وأن ثبوت الحواس الخمسة حتى الذائقة للملك والجن كما يقتضيه سوق البيان غير ظاهر لابد لثبوتها من دليل سمعي ولك أن تستدل لثبوتها للملك بما في صحاح المصابيح النبوية انه قال صلى الله تعالى عليه وسلم من أكل من هذه الشجرة المنتنة فلا يقربن مسجدنا فان الملائكة تتأذى مما يتأذى منه الانسان (قوله الحواس السليمة) بخلاف المؤفة فانها لا وثوق عليها فلا تصير موجبة للعلم بمعنى اليقين والكلام فيه ولذا قيد الخبر بالصادق ولا يكفي التقييد اذ لا بد من العلم بالصدق أيضاً ولا وجه لاطلاق العقل عن عقال السلامة هذا * وفيه بحث لان

(قوله لاحاجة الى ذكر قوله للخلق الخ) فيه انه يجوز ان يكون قوله للخلق لدفع ما يوهمه اضافة الاسباب الى العلم من ان لكل علم سبباً لا للاحتراز عن اختلال الحصر في الثلاثة (قوله لانه لذاته) ان كان اللام للتعليل ينتج نقيض المدعى وان كان صلة الثبوت لا يتم التقريب اذ مجرد كونه ثابتاً لذاته لا يستلزم ان لا سبب لعلمه تعالى وان اريد انه ثابت لذاته لا لسبب من الاسباب كان مصادرة على المطلوب اللهم الا ان يقال المراد هو الاول وكون ذاته تعالى علة لعلمه لا يستلزم اطلاق السبب عليه والكلام انما هو في اطلاق السبب فتدبر (قوله نعم في كون علمه تعالى الخ) فحينئذ يجوز ان يكون لغير ذاته تعالى مدخلية في علمه مما يصح اطلاق السبب عليه كالسمع والبصر فينتقض حصر الاسباب في الثلاثة فيحتاج الى ذكر قوله للخلق فعلى هذا يكون جوابا عما أورده بقوله ولا يخفى انه لا حاجة الخ (قوله لانكشاف المسموع والمبصر) يعني انهما سببان لانكشافهما فلا يكون علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته وفيه ان الكلام في علمه تعالى بمعنى الصفة الوجودية القائمة بذاته تعالى لا في علمه الاضافي الذي هو الانكشاف فلا وجه لا يراد هذا الكلام ههنا (قوله ليسا سببين للعلم الخ) هذا يشعر بان المعني من كون الامور الثلاثة أسباب علم المخلوق كونها أسبابا لاصل علمهم وليس كذلك بل المراد انها أسباب لتعلق علمهم بمعلوماتهم اذ لا يخفى ان الحس والخبر الصادق ليسا سببين لاصل العلم الذي هو الصفة التي يتجلى بها المذكور بل هما سببان لتعلق تلك الصفة بالمذكور فتأمل (قوله يتوقف العلم على حياته ووجوده) فيكون كل منهما سببا لعلمه فلا يصح ان يقال ان علمه تعالى من غير مدخلية غير ذاته باعتبارهما أيضا (قوله وأن ثبوت الحواس) عطف على قوله انه لا حاجة الى ذكر قوله للخلق (قوله اذ لا بد من العلم بالصدق) فيه ان العلم بالصدق من شرائط التأثير والمراد ذكر ذوات الاسباب والا فلا يكفي تقييد الحواس بالسليمة أيضاً اذ لابد لكل منها من أمور كالالتفات للبصر والمضغ للذوق الى غير ذلك (كفوى)

(قوله والا لم تنحصر) أي وأن لم يرد بالأسباب مايعتدبها (قوله الهيكل المحسوس) أي المركب من الجواهر والاعراض القائمة فيها وهو ما يشير اليه كل أحد بقوله نفسي والاشارة ليست الا اليه كذا في الكواشف (قوله عند المتكلمين) وفيه ان هذا مخالف بحسب الظاهر لما هو المسطور في الكتب المعتبرة وذلك حيث قال صاحب الصحائف ومال اليه كثير من المتكلمين وهو ضعيف وقال الامام فى الاربعين وهو اختيار طائفة عظيمة من المتكلمين الا انه ضعيف وقال السيد السند في شرح المواقف وهو المختار عند الجمهور من المتكلمين (ولي الدين)

(قوله مطلقاً) تعميم للعلم أى سواء كان تصوراً أو تصديقاً أو للاسباب أي سواء كانت معتداً بها أولا (قوله مايعتد بها) فانهم كثيراً مايذكرون شيئاً ويريدون مايعتد به منه (قوله ولهذا) أي ولكون المراد بالاسباب ما يعتد بها صح جعل العلم المذكور فى قول المصنف وأسباب العلم شاملا وهذا إشارة منه الى ان الشارح انما جعل العلم شاملا لغير اليقيني لكونه مناسبا للمقام وأنت خبير بانه على هذا يسقط البحث الذي أورده على الشارح بما ذكره صاحب المواقف وشارحه اذ ما ذكراه بالنظر الى ان العلم كذلك وجعل الشارح بالنظر الى المقام (٦٤) فلا منافاة (قوله لا وجه لجعل العلم شاملا) قد عرفت أن الشارح لم يجعل العلم شاملا لغير اليقيني بل قال يتراآي من ظاهر التعريف الاول انه شامل له ولكن يجب تخصيصه بما عدا غير اليقيني بحمل التجلى على الانكشاف التام كما حققناه فيما سبق (قوله ما يفيد غيره) أي غير اليقيني (قوله لا يقال الامر والنهي الخ) حاصل السؤال ان الاسباب غير منحصرة فى الثلاثة المذكورة فان بعض الانشاء أيضا قد يكون سببا للعلم كالامر والنهي فانهما يوجبان العلم بالوجوب والحرمة اذا صدرا عن الشارع كما بين في موضعه وحاصل الجواب (وصف)
ظاهر (قوله بقي ان كل لفظ) أقول وكذا كل من الدوال الاربع الخطوط والعقود والنصب والاشارات فان كلا منها يفيد العلم بمدلوله تصوراً او تصديقا يقينيا أوغير يقيني وهذا اعتراض آخر على حصر الاسباب فى الثلاثة ويمكن الجواب عنه أيضا بما سيجيء من الشارح من ان عادة المشايخ الاقتصار على المقاصد وذلك لانه لما كانت افادة كل لفظ تصور معناه وكذا افادة كل من الدوال علم مدلوله راجعة الى افادة العقل ولم يتعلق غرض بتفاصيلها جعلوها مندرجة في افادة العقل بخلاف الخبر الصادق كما ستطلع عليه وسيجيء منه ان ما عدا الثلاثة بمنزلة العدم فتدبر (قوله أي من جنس الخارج) يعني ان كلمة من للتبعيض ولك ان تجعلها للابتداء أي ان كان ناشئا من الخارج (قوله وهو المراد بالنفس عند المتكلمين) قيل هذا يشعر بالاتفاق من المتكلمين وذلك مخالف لما هو المسطور في الكتب (قوله فهي خارجة عنه) فلا يصح عدها من غير الخارج * أقول هذا مبني على حمل من من قوله من الخارج للتبعيض وقد عرفت انه يجوز ان يكون للابتداء فحينئذ لا يتوجه ما ذكره برمته اذ لا شك ان كلا من الحواس والعقل ليس ناشئا من خارج الهيكل المحسوس وانما الناشئ من خارجه الخبر الصادق على انه يمكن ان يقال المراد بالخارج هو الامر المنفصل عن العالم لا ما لا يكون نفسه ولا جزئه بقرينة عد الحواس والعقل من غير الخارج كما قيل . (كفوي)

الحواس المؤفة والخبر الكاذب يفيدان التصور فلا يصح حصر أسباب العلم مطلقاً فى الثلاثة الا أن يقال أريد بالاسباب مايعتد بها ولهذا صح جعل العلم المذكور شاملا لغير اليقيني على مازعم الشارح والا لم تنحصر الاسباب فيما ذكر لان الحس المؤف والخبر الغير الصادق يكونان سببين لغير اليقيني لكن لاوجه لجعل العلم شاملا لغير اليقيني واخراج ما يفيد غيره بتقييد الاسباب بما يعتد به الا أن يقال انما جعله شاملا لزعم انه كذلك لا لانه المناسب للمقام * لايقال الامر والنهي ربما يوجبان العلم فانهما اذا صدرا من الشارع يفيدان الوجوب والحرمة * لانا نقول المفيد للعلم بالوجوب والحرمة ما يلزمهما من الخبر المفيد فان الامر يستلزم الحكم بانه واجب والنهي يستلزم الحكم بانه ممتنع بقى أن كل لفظ يفيد تصور معناه مفرداً كان أو مركباً فهو من أسباب العلم * وانما جمع الحواس وأفرد الخبر الصادق ليوافق قوله فيما بعد والحواس خمس والخبر الصادق نوعان (قوله ووجه الضبط ان السبب ان كان من الخارج) أي من جنس الخارج من العالم فالخبر الصادق والا فان كان آلة غير المدرك فالحواس والا فالعقل المفسر بقوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات وفيه أن العالم ان كان الهيكل المحسوس وهو المراد بالنفس عند المتكلمين فالقوى المودعة في أجزائه من الحواس والعقل ليست نفسه ولا جزأه فهي خارجة عنه ومع ذلك ماهو

(قوله عند الحكيم) أقول بل هو مذهب جمهور الفلاسفة وبعض من قدماء المعتزلة وأكثر الامامية والغزالي والراغب والحليمي وأكثر الصوفية وأما عند محققي المتكلمين فالنفس أجزاء أصلية باقية من أول العمر الى آخره كذا في الصحائف وفي الاربعين للامام الرازي (قوله ويتحد معها الى قوله بالاعتبار) ينبغي ان يكون زائداً (قوله الا ان يجعل الى آخره) هذا بناء على مذهب المحققين وذلك لان السيد السند ذكر في حاشية شرح المطالع ان المحققين قد اتفقوا على ان المدرك للكليات والجزئيات هو النفس الناطقة وأن نسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين واختلفوا فى ان صور الجزئيات الجسمانية ترتسم فيها أو في آلاتها فذهب جماعة الى الثاني بناء على ان الصورة الشخصية الجسمانية منقسمة فلو ارتسمت في الناطقة لانقسمت بانقسامها وذهب آخرون الى ان الصور كلها مرتسمة فيها لانها المدركة للاشياء الا ان ادراكها للجزئيات الجسمانية بواسطة آلاتها لا بذاتها وذلك لاينافي ارتسام الصور فيها انتهي واما على مذهب جمهور الحكماء الذين قالوا ان محل الكليات النفس الناطقة ومحل الجزئيات المادية المشاعر العشرة الظاهرة والباطنة فلا يكون السابق مجوزاً ولعله لهذا أمر بالتأمل (قوله ولعله الى آخره) راجع الى ماقبل (٦٥) قوله وبالجملة الخ (ولي الدين)

وصف لاجزاء الشيء لايسمى آلة وان كان الجوهر المجرد المتعلق بهذا الهيكل وهو النفس عند الحكيم فالمراد بقوة بها تستعد النفس للعلوم والادراكات مايغاير النفس بالاعتبار ويتحد معها بالذات لان قوة الشيء لايجب أن تكون مغايرة له بالذات بل يكفي فى تحققها للشيء التغاير بالاعتبار حيث عد الطبيب المعالج لنفسه قوة نفعه بالحواس خارجة عنه فالحواس خارجة عنه وبالجملة قوله والا فالعقل يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك فينبغي أن يترك وصف الآلة بغير المدرك على أن ماسبق من أن تعريف العلم شامل لادراك الحواس يوجب أن تكون الحواس مدركة الا أن يجعل السابق تجوزاً فتأمل ولعله استعمل الخارج بمعنى أن لا يكون صفة فيه كما وقع في علم الاصول ان قرينة المجاز اما خارجة عن المتكلم بمعنى أن لا تكون صفة فيه (قوله فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى) الاولى أن يقول الواهب للعلوم كلها هو الله تعالى لان اطلاق السبب المؤثر عليه تعالى يحتاج الى توقيف (قوله من غير تأثير للحاسة) الاولى منه من غير مدخلية لغيره تعالى اذ لاسبب سوى الله تعالى ولا توقف لتأثيره تعالى في شيء على شيء (قوله والسبب الظاهري كالنار للاحراق هو العقل لا غير) فيه أن الظاهر ان العقل بالمعنى المذكور للنفس كالحرارة للنار فالسبب الظاهري كالنار هو النفس * ومما يقضي منه العجب ماقيل فان قيل الخبر الصادق انما هو

(قوله لا يسمى آلة) فجعل الحواس آلة ليس في محزه وفيه انه لا بأس بأن يسمى آلة بالنسبة الى بعض أفعال ذلك الشيء نعم الآلة هي الواسطة بين الفاعل ومنفعله في وصول أثره اليه والحواس بالنسبة الى الادراك ليست كذلك اذ الادراك ليس من قبيل الافعال فاما ان يصار الى الشبه والمجاز أو الى ان الادراك فعل من الافعال والمدرك فاعل كما عليه أهل اللغة كما قيل (عصام)

(قوله فالحواس خارجة عنه) أي عن الجوهر المجرد وقد عرفت ما عرفت فتذكر (قوله يفيد ان العقل آلة ليس غير المدرك) وذلك لان الاصل ان النفي يتوجه الى القيد الاخير قيل معنى قوله والا فالعقل وان لم يكن آلة غير المدرك وذلك يكون بانتفاء الآلية فقط وبانتفائها مع انتفاء المغايرة والاحتمال الاول لاحتمال كون العقل قوة للنفس والثاني لاحتمال كونه عينها وأنت خبير بما فيه فتأمل (قوله ان يترك وصف الآلة بغير المدرك) بان يقال فان كان آلة فالحواس والا فالعقل (قوله يوجب ان تكون الحواس مدركة) فينافيه وصف الآلة بغير المدرك (قوله تجوزاً) بجعل الاضافة من قبيل اضافة المسبب الى السبب (قوله فتأمل) يجوز ان يكون اشارة الى ان قوله وادراك العقل يأبى عن جعل ادراك الحواس تجوزاً اذ لا يكون حينئذ على نسقه أو الى ان جعل العقل مدركا أيضاً يحتاج الى التجوز اذ المدرك الحقيقي هو الهيكل المحسوس كما مرت اليه الاشارة أو الى توجيه آخر كأن يقال أشار في الموضعين الى المذهبين (قوله الاولى أن يقول الخ) بل الاولى ان يقول ان أريد بالسبب المؤثر فلا يكون شيء من المذكورات سببا بهذا المعنى لذلا تأثير لشيء منها في العلوم بل المؤثر في كل شيء هو الله أو يقتصر على السبب الظاهري والسبب المفضي بناء على انه ليس للعلم سبب مؤثر فان المؤثر في كل شيء هو الله تعالى ولا يطلق عليه تعالى السبب (كفوي)

(قوله ومحصل قوله الخ) محل هذا بعد قوله قوله ليشمل الخ وقبل قوله قوله وسواء فلا تغفل (قوله وان يشمل) ليكون عطفاً على قوله يخلق (قوله وكأنه الخ) هذا جواب عن السؤال بالظاهر (قوله ويمكن ان يقال الى قوله وانما قال) محله بعد قوله كمال الوثوق عليها فلا تغفل . (ولي الدين)

(قوله قلنا صدق الخبر) لعله من قبيل حصول الصورة أي الخبر الصادق من حيث انه صادق سبب وطريق للعلم بمضمونه فيتحد بما ذكره هذا المحشي الا انه لما كان مدار سببيته صدقه أسند سببيته الى صدقه والظاهر ان المحشي قد غفل عنه . (قوله اذ الطريق) تعليل لقوله مما يقضي منه العجب (قوله انا نختار شقا رابعاً الخ) فيه رد لما ذكره صاحب حل المعاقد من انه لم يتبين بما ذكره الشارح في الجواب ان مراد المصنف أي قسم من أقسام السبب المذكورة في السؤال ولم يمنع حصر الاسباب فيها أيضاً فيختار قسم آخر ووجه الرد أنه منع لحصر الاسباب في المذكورات واختيار لقسم رابع (قوله لانه ارادة السبب الظاهري الخ) هذا مما يقضي منه العجب لان مطلق السبب الظاهري كان منحصراً في الواحد كما ذكره السائل فكيف لا يكون المقيد من الثلاثة ولو حمل على منع الانحصار في الواحد كان اختيارا للشق الثاني لا اختيارا لشق رابع كما لا يخفى والحق ماذكره جمهور المحشين من ان حاصل الجواب اختيار الشق الاخير وتوجيه الحصر في الثلاثة (قوله المقصود المهم الذى الخ) رد لما في حل المعاقد من ان ماذكره الشارح افتراء على المشايخ بالاعراض عن التدقيقات وجه الرد ان مراد الشارح هو الاقتصار على المقاصد المهمة والاعراض عن التدقيق فيما

متعلق العلم الذي يفرض كون الخبر مفيداً له فكيف يكون طريقا له قلنا صدق الخبر سبب وطريق للعلم بمضمونه هذا اذ الطريق هو الخبر بمعنى الدال والمعلوم هو المعنى ومحصل قوله قلنا هذا على عادة المشايخ في الاقتصار على المقاصد انا نختار شقا رابعاً اذ محصل السؤال ترديد بين ثلاثة أمور السبب الحقيقي والسبب الظاهري والمطلق وما اختير في الجواب رابعها لانه ارادة السبب الظاهري المقصود المهم الذي أمرنا بالاقتصار عليه بلسان الشرع حيث قال من علمنا الشرع عليه التحية والصلاة الوفية ومن حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه (قوله ليشمل) الظاهر فيه وان يشمل وكأنه متعلق بمفهوم الكلام فان السابق في قوة الترديد في المراد فكأنه قيل ان أريد كذا وان أريد كذا وان أريد السبب المفضي في الجملة ليشمل وقوله سواء كانت من ذوي العقول أو غيرهم دفع لكون الحواس راجعة الى العقل كالوجدان والحدس والتجربة ونظر العقل ويمكن أن يقال

ليس بمهم كتدقيقات الفلاسفة فانهم كثيراً ما يشتغلون بما ليس بمهم والاقتصار على المهم امر مهم أمر به الرسول عليه الصلاة والسلام (قوله قوله ليشمل الخ) محله قبل قوله ومحصل قوله قلنا هذا الخ ولعله من تحريفات قلم الناسخ (قوله ان أريد كذا الخ) أي ان أريد السبب المؤثر لكونه سببا حقيقيا وان أريد السبب الظاهرى لكثرة استعماله فيه وشهرته وان أريد السبب المفضي (اقتصروا) ليشمل الخ (قوله دفع لكون الحواس راجعة الى العقل) دفع لما ذكره صاحب حل المعاقد حيث قال كما لا تستغني التجربة والحدس ونظر العقل عن العقل كذلك لا تستغني الحواس أيضا عنه فجعل البعض راجعا الى العقل دون الآخر تحكم ووجه الرد ان الحواس تستغني عن العقل لتحققها في غير ذوي العقول كما اشار اليه الشارح بخلاف التجربة والحدس ونظر العقل وغيرها فلا تحكم واما ما قاله ذلك الذاكر من ان الشارح جعل الحواس المجردة عن العقل سببا للعلم المبحوث عنه وهو العلم بالحقائق وثبوتها وهذا مما لم يذهب اليه ذاهب فقد أشار المحشي الى الجواب عنه فيما سبق حيث قال عند قول المصنف وأسباب العلم أتى بالاسم الظاهر دون الضمير كما هو الظاهر لئلا يتوهم عوده الى العلم المتعلق بجنس حقائق الاشياء الخ (قوله ويمكن ان يقال) أي بدل قول الشارح فانهم لما وجدوا الخ فهو داخل تحت ارادة السبب الظاهرى المقصود المهم والفرق ان الاهمية على هذا باعتبار العلوم الشرعية بخلاف ما ذكره الشارح فانه أعم وحاصله ان المقصود الاهم الذي تستفاد منه العلوم الشرعية اما ان يتعلق به ثبوت الشرع أو يتعلق به معظم العلوم الدينية أو يتعلق به ما يستفاد منه معظم العلوم الدينية اذ لا رابع تستفاد منه تلك العلوم فالاول العقل والثاني الخبر الصادق والثالث الحواس ولا يذهب عليك ان الاولى ان يختار الشق الثاني ويوجه عدم اقتصارهم على العقل بهذه المقدمات بان يقال السبب الظاهر وان كان هو العقل لكونه مرجعاً للكل الا انهم ذكروا الحواس والخبر الصادق لمزيد اهتمام بشأنهما لاستفادة معظم العلوم الدينية بهما اما بواسطة أو بدونها بل الاولى ان يختار الشق

(قوله وانما قال الخ) محل هذا بعد قوله ونظر العقل فلا تغفل (ولي الدين)

الثالث ويوجه الاقتصار على الثلاثة بكونها ما يستفاد منه العلوم الشرعية بخلاف غيرها (قوله وان يقال) عطف على قوله ان يقال فهنا أيضاً بدل من قول الشارح والفرق ان الاهمية على هذا بالنظر الى مقام الرد لانكار العلم بحقائق الاشياء (قوله لنقصانها) أي لنقصان ما عداها من الاسباب (قوله فيها) أي في السببية (قوله لان بعضها) كثبوت الواجب وعلمه وقدرته (قوله ويتأيد) أي الجميع (قوله به) أي بالشرع (قوله وان لم يتوقف) أي الجميع (قوله عليه) أي على الشرع (قوله عليها) أي على المعلومات الدينية (قوله والحق ان يطوى الكل) ولعل المراد بالكل هو اختيار الشق الرابع والتشبث باستفادة المعلومات الدينية من الخبر الصادق وبعدم ثبوت الحواس الباطنة وبعدم تعلق الغرض بتفاصيل الحدسيات والتجربيات والبديهيات والنظريات والتشبث بما في الوجهين اللذين ذكرهما نفسه بقوله ويمكن ان يقال وان يقال يعني انه لا حاجة الى ارتكاب هذه التكلفات فانه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الاخير وبيان الانحصار بارجاع ما عدا الثلاثة

اقتصروا على الثلاثة لان ثبوت الشرع بالعقل الذي هو مرجع الكل ومعظم العلوم الدينية مستفادة بالخبر الصادق المتوقف معرفته على السمع والبصر الذي يرى الرسول عليه الصلاة والسلام وان يقال لما كان انكار العلم بحقائق الاشياء بنفي سببية الحس والعقل فان علمه فيما هو آمن عن الخطأ من البديهيات لا يؤمن عليه أرادوا أن يبالغوا في سببيتهما بحصر السببية فيهما ولما لم يرضوا بجعل الخبر الصادق الذي هو مبنى الشرائع والعقائد بالنسبة اليهما كالعدم ضم اليهما وحصر السبب فيها مبالغة في سببيتها بتنزيل ما عداها لنقصانها فيها بالنسبة اليها منزلة العدم وانما قال معظم المعلومات الدينية لان بعضها مما يتوقف على ثبوته معرفة صدق خبر الرسول ولك أن تقول الجميع مستفاد من الشرع ويتأيد به وان لم يتوقف عليه فالخبر الصادق مما لا بد منه في كمال الوثوق عليها والحق أن يطوى الكل بعد ظهور الوجه المصون عن التكلف والتزلزل وهو ان الاسباب التي يخلق الله تعالى العلم عقيب استعمالها عادة ثلاثة لا تعدوها بحكم الاستقراء الحواس والخبر الصادق والعقل فانه بعد استعمال البصر مثلا على وجه خاص يحصل العلم لا محالة وبعد استعمال الخبر الصادق يحصل العلم بمضمونه وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا أن له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة ففي بعض الاحكام استعماله باحضار طرفيه والتوجه الى نسبة بينهما وفي بعضها بملاحظة النسبة بين طرفيه وملاحظة معلومات مناسبة لها وترتيبها على وجه مخصوص وفي بعضها بملاحظتها وملاحظة أحكام مترتبة دفعة فان الله تعالى يخلق العلوم عقيب هذه الاستعمالات ولو كان حصر الاسباب منتقضا باستعمالها لانتقض بسببية استعمال الحواس الخمس أيضا وأما التجربة فليست الا تكرار الحس (قوله فالحواس

الى العقل بجملته من وجوه استعمالات العقل وطرائقه (قوله عقيب استعمالها) من المبني للمفعول وكذا اخواته الآتية (قوله وبعد استعمال الخبر الصادق) واستعماله عبارة عن استماعه وتحصيل المعرفة بصدقه والتوجه الى ملاحظة مفهومه (قوله وبعد استعمال العقل) أي من غير مقارنة لاستعمال الحواس والخبر الصادق والا ففي استعمالهما أيضاً استعمال العقل (قوله باحضار طرفيه) أي طرفي بعض الاحكام (قوله لها) أي للنسبة (قوله وترتيبها) أي ترتيب المعلومات (قوله بملاحظتها) أي بملاحظة النسبة (قوله باستعمالها) أي باستعمال هذه الاشياء اعني احضار الطرفين وملاحظة النسبة بينهما مع ترتيب المعلومات المناسبة وملاحظتها مع ملاحظة أحكام مترتبة دفعة (قوله بسببية استعمال الحواس) الظاهر بسببية ما به استعمال الحواس كتوجيه البصر نحو المبصر واتخاذ آلة تعين للابصار وكايصال الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ وبكيفية ذي الرائحة الى الخيشوم وكايصال المخالطة الرطوبية اللعابية بالمطعوم الى العصب المفروش على جرم اللسان كالتماس والاتصال بالملموسات وههنا نظر اذ السائل بصدد نقض الحصر ولا يضره انتقاضه بسببية استعمال الحواس بل ينفعه ويقويه اللهم الا ان يقال ان السائل معترف بعدم الانتقاض بسببية استعمال الحواس فذلك باطل عنده أيضا فتأمل (قوله فليست الا تكرار الحس) فهي داخلة في الحواس وفي هذا الحصر نظر اذ لا بد في افادة التجربة العلم من انضمام قياس خفي وهو انه لو كان اتفاقيا لما كان دائما أو أكثريا الا ان يقال ما فيه مدخل للحس فهو منسوب الى الحس والمنسوب الى العقل انما هو ما لا مدخل فيه للحس والخبر الصادق كما مرت الاشارة اليه (كنفوي)

(قوله بل وجودها إلى قامت به) مذكور بعدقوله ليست ضرورية (ولي الدين)

(قوله جمع حاسة) الاولى جمع الحاسة ليوافق ماقبله وما بعده (قوله لا الحواس السليمة) والا لوصفها بها كما وصف الخبر بالصادق وأيضا لانتقض الحصر في الخمس بغير السليمة (قوله كانه غفل) أي القاموس عما فعل أي الجوهرى (قوله والا ظهر انها مشتقة) والظاهر ان وجه الاظهرية هو عمومها لغير الباصرة من الاربعة الباقية الا انه يأبى عنه عمومها لغير ذوي العقول ولعل الامر بالتأمل اشارة الى هذا (قوله انه لا ينفع) أي في تصحيح الحصر اذ تقييد الخمس بالضرورة لاينفي وجود سادسة بالبرهان بخلاف تقييد الموضوع فانه يكون المعني حينئذ الحواس التي يحكم العقل بالضرورة بوجودها خمس (قوله ان كون تلك الخمس) الكون تامة وقوله بمعان حال أي وجود تلك الخمس حال كونها بالمعاني المذكورة في الشرح ليس بضرورى لا ناقصة وبمعان فصلت خبر لها كما هو المتبادر والا يرد عليه أن الشارح لم يدع الضرورة في كون تلك الخمس بالمعانى المذكورة وهي القوى المودعة في الاعضاء المخصوصة (قوله (٦٨) الوجود الرابطي) أي لا الوجود المحمولي وما لم يعلم هو الثاني لا الاول (قوله ومنهم من قال الى آخره) قال حفيد الشارح أقول كأن وجه بطلان المقدمة الاولى انه يفهم من الشرع عدم تجرد النفس وحصول الادراكات الجزئية للنفس بعد الموت وخراب البدن والقوى والانصاف انه اذا قلنا بكونه تعالى قادرا مختارا على الاطلاق جاز تجريد النفس وتحصيل الكمال والادراك في الحياة على سبيل العادة بالآلات وبعد الممات بالذات وقد قال بعض المحققين من المتكلمين بتجريد النفس وقد اختار الحنفية تعدد القوى الباطنة ذكر في التوضيح على طبق الكشف (كثرت) بداية درك الحواس ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس ونهايته ارتسامه في الحواس الباطنة وشرح الشارح ذلك على ماهو المشهور بلا قدح وأثبت صاحب التوضيح الحواس الباطنة في كتابه المسمى بتعديل الكلام لكنه ذكر في شرح التمهيد والاصح ما عليه العامة من ان الحواس خمس غاية الامر انه لايلزم وجودها سيما على وجه التعدد بهذا الطريق في الشرع وما يدل فيه على عدم التجرد وعلى حصول الادراك الجزئي بعد الموت خبر الآحاد انتهى (قوله ليس في الشرع الخ) فيه ان دعوى البطلان من الشارح مجرد مبالغة في الرد على الفلاسفة والا فالمقصود عدم تمامية دلائلهم وذلك لايتوقف على ابطال مقدماتهم بل يكتفي فيه بمجرد المنع (قوله المادي) بالنصب مفعول ادراك (قوله وفيه ان أخبار الشرع الخ) حاصله انا لانسلم ان النفس مجرد كيف وانه حال في البدن المادي ولا شئ من الحال في المادي بمجرد اما الصغرى فلما ورد في الشرع من ان الروح يخرج من اعماق البدن وذلك يدل على انه حال في البدن واما الكبرى فلما بين في موضعه من امتناع حلول المجرد

جمع حاسة بمعنى القوة الحاسة) المراد بالحواس الحواس مطلقا لا الحواس السليمة كما يتبادر الي الوهم وأنكر الصحاح وجود ثلاثى يشتق منه الحساس حتي اضطر الى القول بانه كالدراك مأخوذ من الافعال على خلاف القياس فكذا الحاسة بلا اشتباه وهل جاء الحاسة من الاحساس كالحساس أم هي من مصنوعات أرباب الاصطلاح لكن في القاموس حسست الشئ وأحسسته أبصرت وعلمت الا انه لم يخطئ الجوهري في جعله الحساس من الاحساس كما هو دأبه وكانه غفل عما فعل والاظهر انها مشتقة من الحس بمعنى العلم فتأمل (قوله خمس بمعنى أن العقل حاكم بالضرورة بوجودها) يريد تصحيح الحصر في الخمس مع اثبات الفلاسفة خمسا أخرى وظاهر السوق انه قصد تقييد الخمس بالضرورة لكن لا يخفى انه لا ينفع بل النافع تقييد الموضوع فليصرف عن الظاهر وليحمل على تقييد الموضوع * وقد يقال قد تقرر أن العدد لا يفيد الحصر لكن الظاهر في المقام قصد الحصر ولا يخفى أن كون تلك الخمس بمعان فصلت ليست ضرورية بل وجودها لم يعلم لا بالضرورة ولا بالبرهان الا أن يقول المراد الوجود الرابطي أي وجودها لمن قامت به (قوله وأما الحواس الباطنة التي أثبتها الفلاسفة فلا يتم دلائلها) فانها مبنية على أن النفس لا تدرك الجزئيات المادية بالذات لتجردها وعلى أن الواحد لا يكون مبدأ لأثرين والكل باطل في الاسلام ومنهم من قال ليس في الشرع ما يدل على بطلان تجرد النفس حتي أثبته بعض علماء الشرع ولا ما يدل على بطلان عدم ادراك المجرد المادي الا ما في بعض الاحاديث أن الميت يسمع بكاء أصحابه وهو خبر الآحاد * على انه لو كان مما لا يتم بحسب الشرع لما أوردها الاصوليون في كتبهم وقد أوردها التوضيح والكشف وغير ذلك هذا * وفيه أن أخبار الشرع

في المادي ولو سلم أن النفس مجرد فلا نسلم ان المجرد لايدرك المادي كيف وقد أجمعوا على ان الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها (قوله فبطل ان النفس لاتدرك الى آخره) فيه انه لايلزم مما ذكره الا بطلان الدليل أعني تجرد النفس واستلزام تجردها عدم ادراكها للماديات ولا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول اللهم الا ان يقال المراد انه بطل ان النفس لاتدرك الجزء المادي لتجرده فتأمل (قوله اذ لايقوم العرض الخ) وأيضاً لايتكيف شيء بكيفية آخر لظهور ان الكيفية لاتنتقل عن محلها فيحتاج الى تقدير المثل كما سيصرح به هذا المحشي في مثله فتدبر (قوله والظاهر هو الثاني) فيه تعريض على الشارح حيث أشعرت عبارته بالاول قال (الكستلي) لو كان ادراك السمع بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ كما هو المشهور فيما بينهم لما أدرك جهة الصوت وقرب مبدئه أوبعده كما في الملموس ولهذا قالوا وصول الهواء الى قرب الصماخ كاف في ذلك ويمكن ان يجمع بينهما بان يقال وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الجلدة المفروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ وخارجه بان يدرك أولا ما في الداخل ثم يتتبع مافي الخارج فيدرك جهته وقربه أو بعده انتهى وقد يقال يرد على كلا القولين انا لو فرضنا بيتاً لافرجة له أصلا يدخله الهواء من خارجه مع انه يسمع الصوت في خارجه من في داخله وكذا في عكسه ولا وصول هواء فيه لا الى الصماخ ولا الى مايجاوره وأيضاً نقل عن بعض الحكماء انه يسمع أصوات الافلاك ولا هواء فيها وأجاب (عوض أفندي) بمنع كون الصوت مسموعا في هاتين الصورتين ولو سلم فكانهم لم يلتفتوا الى ماهو محتمل الوجود هذا (قوله مدركا بها) أي بالسامعة وفيه نظر بل هو مدرك بالوجدان يخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ادراك الصوت كادراك حسنه وقبحه ومعنى قوله يخلق للادراك في النفس عند ذلك يخلق ادراك الاصوات فلا يقتضي ماذكره (قوله اذ كيفيات الصوت) لاشك ان اضافة الكيفيات الى الصوت حقيقية لابيانية فيلزم قيام العرض بالعرض وقد هرب عنه فيما سبق آنفاً (قوله مدركة بها) فيه نظر بل حسن الصوت وقبحه وأمثالها مما يدرك بالوجدان عند استماع الصوت كما قال الفاضل (البردعي) من عوارض الصوت وصفاته كونه طيباً أو غير طيب أي ملائما للطبع أومنافراً له فانهما صفتان له غير مسموعتين بل هما مدركان بالوجدان وقولنا هذا الصوت ملائم أو منافر قضية وجدانية انتهى (كفوى)

كثرت في ان الروح تخرج من اعماق البدن فلو لم تكن حالة في البدن لم يتم ذلك والمجرد لايحل في المادي وأجمعوا على أن الله تعالى يعلم الماديات بخصوصها فبطل أن النفس لا تدرك الجزء المادي نعم ايراد الاصوليين متابعة للفلاسفة وليس كما ينبغي (قوله السمع) ابتدأ بالسمع مع أن اللامسة يحتاج اليها الحيوان أكثر مما يحتاج الى البواقي كما تقرر في محله لان سببية السمع للعلم أكثر من البواقي لانه مما ينتفع به في السمعيات والنقليات اذ السمعيات لا تدرك الا بالسمع وبعض مقدمات العقليات ما يدرك وجوده بالسمع ثم ذكر عقيبه بواقي مايختص بالرأس على ترتيب الاعضاء المودعة هي فيها ثم أتى باللامسة التي هي أنسب بالذائقة منها بغيرها لان الحيوان أحوج اليها بعد اللامسة ويشتركان في توقف علمهما على التماس * والصماخ خرق في الاذن وبالسين لغة كذا في الصحاح وإضافة الكيفية الى الصوت بيانية اذ لا يقوم العرض بالعرض وهل الادراك بوصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ أو بتكيف الهواء المجاور للصماخ لتموجه وتشكله بكيفية الهواء الخارج الذي وقع بينهما التماس فيه تأمل والظاهر هو الثاني وتفسير ادراك الاصوات بها بان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عند وصول الهواء المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ يقتضي أن يكون كل مايخلق الله تعالى ادراكه في النفس عند ذلك مدركا بها كادراك وجود صاحب الصوت وهكذا في بواقي الحواس والاولى أن يقال يدرك بها الاصوات وما يتعلق بها اذ كيفيات الصوت من الحسن والقبح وغير ذلك أيضا مدركة بها ولا يخفى ان تفسير كل من الحواس على ما ذكر في الكتب حيث لم يذكر فيه مايدرك بها صادق على قوى مودعة في هذا المحل هي غير المعرف مثلا في الزائدتين الناتئتين من مقدم الدماغ كما أودعت الشامة أودعت اللامسة فذكر الشارح في تعريف كل منها ما يدرك بها تميزا لها عن قوة أخرى أودعت في هذا المحل (قوله تتلاقيان في الدماغ ثم تفترقان)

(قوله فيه اشارة الى انهما الخ) واعلم انهم اختلفوا في ان العصبتين المذكورتين تتلاقيان ثم تنعطفان فيحدث هناك هيئة دالين محدب كل منهما متصل بمحدب الآخر كما اختاره جالينوس أو تتقاطعان بدون الانعطاف فيحدث هناك صورة الصليب كما ذكره غيره والشارح أشار الى الاول ههنا كما اختاره في شرح المقاصد كما يظهر بتعمق النظر فيه ثم ان الشارح رحمه الله لم يشر الى طريق الادراك بالبصر كما أشار اليه في سائر الحواس ولعله إما لكثرة الاقوال والمذاهب فيه بخلاف مافي سائر الحواس وإما لما ذكره في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر تلك الاقوال والحق ان الابصار بمحض خلق الله تعالى عند فتح العين كما أومأ اليه ههنا بقوله مما يخلق الله تعالى الخ (قوله لقال بدل تتلاقيان) يعني أن المتبادر من التلاقي هو مالا يكون على وجه التقاطع سيما تلاقي قوله ثم تفترقان والظاهر في التقاطع على هيئة الصليب أن يقال تتقاطعان فتتأديان فسقط ماقال (قول أحمد) الاشارة ممنوعة فان التلاقي يحصل عند التقاطع أيضاً وماقال (الكستلي) اختيار الشارح هذه العبارة ينتظم على كلا المذهبين (قوله علة الابصار الوجود) فيه انه لايلزم من كون الوجود علة للابصار ان لا ندرك المقادير بالبصر لجواز ان يكون هناك علة أخرى (قوله بالاتفاق) أي من المتكلمين والحكماء فان المتكلمين وان أنكروا النسب الا انهم أثبتوا الاين الذي من أنواعه الحركة كما في المواقف (٧٠) وغيره وحاصل الجواب ان الحركة من الموجودات الخارجية بالاتفاق سواء عدت من الاعراض النسبية أولا والوجود كاف في جواز الاحساس بالبصر وأجاب (صلاح الدين) عن الاعتراض المذكور أيضاً بما حاصله ان الحركة ليست من المبصرات حقيقة الا انهم عدوها منها لان الحس اذا شاهد الجسم في مكانين أدرك العقل منه الكونين وهو الحركة هذا اذا فسرت الحركة بالكونين في مكانين كما سيأتي وأما اذا فسرت بالكون الغير القار وهو الحركة بمعنى التوسط فوجوده ضروري فالجواب الاول مبني على حمل الحركة ههنا على المعنى الثاني والثاني على حملها على الاول فتأمل (قوله ثؤلول) الثؤلول بضم الثاء المثلثة حلمة الثدي كما في القاموس (١) أو رأس الثدي كما في الصحاح (قوله والظاهر أن الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم) (٢) بان يتكيف الهواء المجاور لذي الرائحة أولا ويتموج الى الهواء المجاور للخيشوم وفي هذا تعريض على الشارح حيث جعل ادراك الروائح بوصول الهواء المتكيف الخيشوم لا بتكيف الهواء المجاور للخيشوم كما هو الظاهر والفرق بينهما انه في الاول بتكيف الاهوية الواقعة بين ذي الرائحة وبين الخيشوم بالتموج والتشكل مما يجاور ذي الرائحة الى مايجاور الخيشوم وفي الثاني ليس كذلك بل يسير الهواء المجاور لذي الرائحة بعد تكيفه بكيفية الرائحة الى أن يصل ذلك الهواء المتكيف بعينه الى الخيشوم وانما كان الاول ظاهراً لبعد أن يسير الهواء المتكيف بنفسه الى الخيشوم لاسيما اذا كانت الشامة في جانب مهب الرياح بخلاف التموج كما لايخفى وأيضاً وصول الهواء المجاور لذي الرائحة الى الخيشوم غير ظاهر اذ يحتاج ذلك الى ان يزول الهواء المجاور للخيشوم وهو غير ظاهر (كفوي)

فيه اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب بل يتصل العصب الايمن بالايسر ثم يفترق الايمن الى العين اليمنى والايسر الى اليسرى كذا قيل ووجه الاشارة انه لو كان قائلا بالتقاطع لقال بدل تتلاقيان ثم تفترقان تتقاطعان فتتأديان الى العينين قيل كيف تدرك المقادير بالبصر وهي أمور موهومة ألا يرى أنهم جعلوا علة الابصار الوجود فحكموا بأن الله تعالى مرئي لانه موجود على ماسيجيء في بحث الرؤية ويمكن أن يقال أريد بالمقادير المقادير الجوهرية وهو عين الاجزاء المتألفة كما سيجيء واعترض أيضا بان الحركة غير موجودة فكيف تدرك وأجيب بانها من الموجودات الخارجية بالاتفاق ولزوم النسبة لها لا ينافي وجودها (قوله وهي قوة مودعة في الزائدتين الخ) لا يصدق على الشم القائم باحدي الزائدتين فالاولى في الزائدة الثالثة وانما أوقعه فيه قصد التنبيه على أن الشم مخلوق في كل من الزائدتين والحلمة كالطلبة ثؤلول في وسط الثدي والخيشوم أقصى الانف والظاهر أن الادراك بتكيف الهواء المجاور للخيشوم لا بوصول الهواء

(١) الحلمة ثؤلول في وسط الثدي الثؤلول كزنبور حلمة الثدي قاموس (منه).

(٢) للخيشوم بالشين المضمومة (منه)

(قوله لظهور الخ) هذا تعليل للتفسير بقوله أي بمثل الخ (ولي الدين)

(قوله واشتراط الرائحة الخ) يريد تطبيق الكلام على مذهب الفلاسفة فانهم لما اشترطوا فى قبول الجسم للرائحة حصول المزاج الخاص في ذلك الجسم بتفاعل العناصر ورد عليهم ان الهواء لبساطته لاتفاعل فيه ولا مزاج له فكيف يتكيف بكيفية ذي الرائحة فأجاب بما حاصله انهم انما اشترطوا حصول المزاج فى اتصاف الجسم بالرائحة وتكيفه بها بنفسه لافى اتصافه بها وتكيفه مطلقاً والكلام ههنا في تكيف الهواء بالرائحة بواسطة المجاورة لذي الرائحة لابنفسه فلا يستدعي حصول المزاج في الهواء وأما المتكلمون فليس وجود الرائحة مشروطاً بالمزاج عندهم بل يجوز وجودها في جوهر فرد غير منضم الى جوهر آخر وانما وجودها بخلق الله تعالى من غير توقف على شئ (قوله الرائحة) مفعول ثان ليفيده (قوله لم لايجوز ان يكون الخ) يمكن ان يقال ان حصول الرائحة والصوت قد يتأخر عن حصولها في المقابلة ولو كان الامر كما ذكره لما كان كذلك كما في الرؤية وههنا قول آخر ذكره الشارح في شرح المقاصد مع رده حيث قال وقيل ادراك الروائح بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا انفصال أجزاء ثم قال ورد بان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة جداً أو يحرق ويفني بالكلية مع ان رائحته تدرك فى الهواء الاول أزمنة متطاولة (قوله كما فى الرؤية) متعلق بالجواز أي كما جاز ذلك فى الرؤية قال في شرح المقاصد اختلفوا فى كيفية الابصار فقيل بالانطباع وقيل بالشعاع وقيل لاشعاع ولا انطباع وانما الابصار بمقابلة المستنير للعضو الباصر الذي فيه رطوبة صقيلة انتهى (قوله منبثة) أي منتشرة من بثه اذا نشره كذا في شرح المواقف (قوله واستثني من جميع البدن الخ) في شرح المواقف ومن الاعضاء ماليس فيه قوة لامسة كالكلية فانها ممر الفضلات الحادة فاقتضت الحكمة الالهية ان لا يكون لها حس لئلا يتأذى بمرورها عليها وكالكبد اذ يتولد فيه الاخلاط الحادة وكالطحال فانه مفرغة للسوداء وكالرئة فانها دائمة الحركة لترويح القلب فلا حس فى شئ من هذه الاعضاء بل في أغشيتها ليدرك بها مايعرض لها من الآفات وكذلك العظم ليس فيه قوة لامسة لانه أساس البدن وعموده وعليه اثقاله فلو كان له حس لتأذى بالحمل (قوله يريد عند تماس الحرارة والبرودة به) أي بالبدن أقول ويحتمل ان يريد عند تماس البدن بكل من الحرارة والبرودة وغيرهما (قوله ليس حرارة النار) فيه أنه لايصح حينئذ ان يقال في تلك الصورة أدركت حرارة النار على سبيل الحقيقة وذلك بعيد جداً (كفوى)

المتكيف بكيفية ذي الرائحة أي بمثل كيفيته لظهور أن الكيفية لا تنتقل عن محله واشتراط الرائحة بحصول المزاج فى الجسم معناه أن المزاج الخاص شرط لحدوث الرائحة في الجسم من غير مجاورة جسم يفيده بالمجاورة الرائحة اذ لا ينكر أحد ان كل مجاور لذي الرائحة يتكيف بمثل رائحته مع انه ليس فيه مزاج ذي الرائحة فاشتباه ان هذا لا يصح على مذهب الحكيم لان فيضان الرائحة عنده مشروط بالمزاج ولا مزاج للهواء الصرف أثر عدم الانتباه كدفعه بتجويز أن الهواء المكتسب ليس هواء صرفا بل مخالطا بالعناصر بحيث يحصل له مزاج ثم نقول لم لا يجوز أن يكون حصول صورة الرائحة والصوت من حصول الرائحة والصوت فى مقابلة القوة المودعة فى العضو من غير وصول الهواء المتكيف ومن غير تكيف الاهوية المجاورة الى العضو كما في الرؤية (قوله وهي قوة منبثة فى العصب المفروش على جرم اللسان) الجرم بالكسر الجسد كالجرمان كما فى القاموس (قوله وهي قوة منبثة في جميع البدن) لا يصدق على لامسة عضو عضو بل جزء جزء من كل عضو مع ان لكل لامسة ولذا قيل لامسة الكف أقوى من لامسة سائر الاعضاء وأوقعه فيه قصد التنبيه على عموم اللامسة واستثنى من جميع البدن الكلية والرئة والكبد والطحال والعظم (قوله عند التماس والاتصال به) يريد عند تماس الحرارة والبرودة به فلا يرد انه قد يدرك حرارة النار من غير تماسها على أن المدرك فى صورة البعد عن النار ليس حرارة النار بل حرارة الهواء الجار بمجاورة النار (قوله وضعت هي له) أي عينت أو دلت (قوله لايدرك بها ما يدرك بالحاسة الاخرى) اشارة الى أن تقديم قوله بكل حاسة على متعلقه أعني قوله يوقف للاختصاص ولا يخفى انه كما يفيد ما ذكره الشارح يفيد انه لا يدرك بدون الحاسة ما يدرك بها وكانه لم يتعرض له لانه ليس محل

(قوله والحق الجواز) أي بناء على انه في قدرة الله تعالى فعلى هذا فلا وجه لانكار المشي على الرأس مثلا كما وقع من هذا المحشي فيما كتبه على تفسير القاضي في آخر سورة النبأ فليراجع ثمة وسيجيء منه التفصيل في مبحث الصفات (قوله الاولى الخ) أقول بل الاولى ماذكره الشارح لان هذا المقام مقام تفصيل الخبر الصادق وما تقدم مقام الاجمال لانه ما ذكر هناك الا لاجل العلم وقد تقدم مثل هذا الكلام في ذكر العلم منه ومنا فتذكر على انه لو ورد هذا الاعتراض لورد بذكر الحواس والعقل والعجب ترك التعرض لهما (ولي الدين)

(قوله ان عدم الوقوع ثابت) أقول ينفيه ماوقع في صحيح مسلم عن أبي هريرة رضى الله تعالى عنه انه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اني لابصر من ورائي كما أبصر من بين يدي (قوله ويمكن الايراد الخ) كان يقال البيت اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته بدل ماذكره الشارح والجواب هو الجواب فتأمل (قوله الاولى تفسير الصادق الخ) قد عرفت ماعرفت في نظيره فتذكر (قوله واشارة الى تعريف الصدق الخ) فيه نظر بل التعريف المستفاد منه للصدق والكذب هو كون الخبر بحيث يطابق نسبته الخارج وكونه بحيث لايطابق نسبته الخارج لامطابقة النسبة وعدم مطابقتها على انه لو كان الصدق والكذب (٧٣) مطابقة النسبة وعدم مطابقتها كانا صفتين للنسبة وكان الصادق والكاذب النسبة وليس كذلك كيف والكذب نهاية الذم ولا ذم للنسبة بعدم مطابقتها للخارج وانما يعود الذم الى الخبر والمخبر على قياس ماسبق منه في مبحث الحق وان حمل على المسامحة رجع الى ماقلنا فيفوت الغرض وهو اندفاع الدور (قوله فيندفع الدور به) أي بتعريف الصدق والكذب بمطابقة النسبة وعدم مطابقتها حيث لم يؤخذ فيه الخبر قال في تعليقاته على المطول ان الصدق والكذب بديهيان(١) لان كل واحد ممن (الا) ليس من أهل الكتب يصدق ويكذب ويعرف الصادق من الكاذب والتعريفات تنبيهات وليست بتعريفات حقيقية وبهذا اندفع ما يورد عليه من الدور (كفوي)

النزاع والمبحوث عنه فيما بينهم لكن الظاهر ان عدم الوقوع ثابت ومن يمنع امكان ادراك مايتعلق بالبصر بالسمع يمنع امكان ادراكه بدون البصر والحق الجواز (قوله والحق الجواز) ولذا قال المصنف وبكل حاسة منها يتوقف ولم يقل يمكن أن يتوقف لئلا يلزم حصر امكان الوقوف (قوله فان قيل البيت الذائقة الخ) الظاهر ان يكون ايراداً على ما ذكر من انه لا يمكن انه يدرك بمدرك حاسة بأخرى ولا حاجة الى ذكر ادراك الحلاوة في ذلك بل يكفي أن يقال البيت الذائقة تدرك حرارة المطعوم ويحتمل أن يكون دليلا آخر على حقية الجواز أورد ليبطل ويحتمل أن يكون ردا على المخالف في الجواز أورد ليدفع ويمكن الايراد بان اللامسة التي في جرم اللسان تدرك حلاوة الشيء وحرارته معا (قوله والخبر الصادق أي المطابق للواقع) الاولى تفسير الصادق في أول مقام ذكر (قوله فان الخبر كلام الخ) لبيان صحة تفسير الصادق بما هو صفة الخبر دون المخبر وما ذكره في تعريف الخبر مصون عن توجه النقض بالاخبار الواجبة الصدق أو الكذب واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة التي لها خارج للخارج والى تفسير الكذب بعدم مطابقة تلك النسبة له فيندفع الدور به عن تعريف الخبر بما يحتمل الصدق والكذب بناء على انه لا يعرف الصدق

(١) قوله بديهيان هذا مأخوذ من كلام صاحب المفتاح حيث قال انهم اختلفوا في ان الخبر يحتاج الى التعريف أولا واختيارنا الثاني لما ان كل واحد من العقلاء ممن لم يمارس الحدود والرسوم بل الصغار الذين لهم أدنى تمييز يعرفون الصادق والكاذب بدليل أنهم يصدقون أبداً في مقام التصديق ويكذبون أبداً في مقام التكذيب فلولا أنهم عارفون للصادق والكاذب لما تأتي منهم لكن العلم بالصادق والكاذب كما يشهد له عقلك موقوف على العلم بالخبر الصدق والخبر الكذب هذا وقال الشارح في شرحه قوله لكن العلم بالصادق موقوف على العلم بالخبر الصدق لان معناه المخبر بالخبر الصدق والمتكلم به والعلم به يتوقف على العلم بالخبر لكونه جزأ منه وما يتوقف عليه البديهي بديهي وعلى هذا يندفع منع توقف معرفة الصادق على الخبر الصادق بناء على ان معناه الشيء المطابق نعم يتوجه منع توقف التصديق على معرفة الصادق بحقيقته بل بوجه مافانه اللازم في تصور أجزاء التصديق انتهى (منه)

(قوله وهذا تحقيق لتعريف الخبر) أقول هذا التحقيق يخالف التحقيق الذي ذكره في الاطول وذلك حيث قال فيه التحقيق الذي يعطيه الفكر العميق والذكاء الرقيق إن النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة بمعنى ثبوت الخارج لها كونه بحكمها ونسب الانشاآت ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها أو عدمها أو معرفتها أو يتحسر على فوتها الى غير ذلك وكذا نسب التقييديات ليست حاكية بل محضرة ليتعين به ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان تكون حكايتها على ماهو عليه فلا خارج للانشاء فقوله تطابقه أولا تطابقه لمجرد الاشارة الى قسمتها الى الصادقة والكاذبة انتهى (ولي الدين)

(قوله ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها الخ) حاصله ما ذكره في تعليقاته على حاشية الشريف على المطول من ان معنى مطابقة النسبة للخارج تحقق الخارج وعدم مطابقتها له عدم تحققه لا الموافقة في الكيفية والمخالفة فيها على ما اشتهر (قوله فالمراد بأن يكون لنسبة الكلام الخ) حاصل ما ذكره ان الشارح أراد بالنسبة هنا ثبوت أمر لامر وهي التي تسمى بالنسبة بين بين وأراد بطابقها وعدم مطابقتها الوقوع واللاوقوع ولذا اعترض عليه بانه لا يصح قوله فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا وليس حاصله أن الشارح أراد (٧٣) بالنسبة الايقاع والانتزاع كما توهم السيالكوتي

الا بمطابقة الخبر للواقع والكذب الا بعدمها ومعنى مطابقة النسبة ولا مطابقتها ان كل مركب مشتمل على النسبة فهو مشتمل على ثبوت شئ لشئ أو ثبوت شئ عند شئ أو انفصال شئ عن شئ فالتقييدي يدل على معلومية ثبوت شئ لشئ والانشائي يدل على طلب الثبوت على أحد هذه الوجوه والخبري على مطابقته في الموجبة وعلى عدم مطابقته في السالبة فالمراد بأن يكون لنسبة الكلام خارج تطابقه ان يكون لها خارج تطابقه بحسب دلالة اللفظ فان معنى قولنا زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد مطابق لما هو خارج التعقل وكذا المراد بأن يكون لنسبته خارج لا تطابقه ان يكون لها خارج لا تطابقه بحسب الدلالة فان زيدا ليس بقائم معناه ان ثبوت القيام لزيد من حيث انه معقول له خارج لا تطابقه اذ خارجه عدم الثبوت وهذا معنى قولهم النسبة واقعة أو ليست بواقعة اذ النسبة المعقولة ليست واقعة بل الواقع ما يطابقه تلك النسبة فجعلها واقعة بمعنى وقوع ما يطابقها وهذا تحقيق لتعريف الخبر على هذا الوجه بحيث تميز الخبر عن كل مركب يشتمل على

ومن شبهه من بعض المعاصرين فاعترض بانه ليس بمرضي للشارح وتدل على ماقلنا ما ذكره في الاطول وتفصيله بعض التفصيل وفي المراجعة اليه نفع فليراجع (١) (قوله على هذا الوجه) متعلق بالتعريف (كلنبوي)

(١) عبارة قوله لانه ان كان لنسبته خارج كما في المطول

(م — ١٠ حواشي العقايد ثاني) (عصام) يتبادر الى الاوهام ان كل نسبة انشائية كانت أو خبرية لها خارج لان نسبة اضرب مثلا ثبوت الضرب للمخاطب وله خارج هو ثبوت الضرب له أو عدم ثبوته له لان الواقع يستحيل أن يخلو عنهما فالنسبة الخبرية لا تتميز عن الانشائية بان لها خارجا دون الانشائية فلذا قال تطابقه وفيه ان النسبة التي لها خارج ليس يمكن ان يخرج عن المطابقة واللامطابقة ولذا نفى بعض ما اشتهر من اختصاص الصدق والكذب بالخبر كاختصاص احتمالها به وقال يازيد الانسان صادق ويازيد الفرس كاذب ويازيد الفاضل محتمل فلدفعه فسرها الشارح المحقق في المختصر بقصد المطابقة أو اللامطابقة فالانشاء وان كان لنسبته خارج يطابقه أولا يطابقه لكن لا يقصدان بالانشاء بخلاف الخبر وفيه بحث لانه لا تخبر بقصد به عدم مطابقة نسبته لان وضع الخبر للمطابقة واحتمال عدم المطابقة احتمال عقلي فان قلت هذا اذا اريد بالنسبة الوقوع أو اللاوقوع فان القصد ابدا الى مطابقتهما اما اذا اريد ثبوت امر لامر مثلا ففي الموجبة يقصد وقوعها أي مطابقتها للخارج وفي السلب يقصد لا وقوعها أي عدم مطابقتها للواقع فمعنى زيد قائم ان ثبوت القيام لزيد واقع والقصد في زيد ليس بقائم الى ان الثبوت المذكور لزيد غير واقع قلت هذا كلام حق حقيق بان يتمسك به لكن الشارح المحقق جعل اللامطابقة ايماء الى الكذب وهو حينئذ لا يتم الخ اهـ أطول للعصام المحشي ههنا (منه)

(قوله كما هو خيال بعض الاوهام) هذا رد على المحشي الخيالي حيث قال أي مركب تام ولانقض بمثل زيد الفاضل (قوله لها خوارج ثلاثة) أي لنكلمة ضرب خوارج ثلاثة ما ضوى وحالي واستقبالي بناء على استعمال ضرب بمعنى يضرب كما يكون بالعكس (قوله على ان النسبة الخ) هذا جواب ثان علاوي كما لا يخفى (قوله هذا كلامه) إي كلام السيد قدس الله سره

(قوله لكن لايصح الخ) أجاب عن هذا في الاطول شرح التلخيص حيث قال فالتحقيق الذي يعطيه الفكر العميق والذكاء الرقيق ان النسبة التي لها خارج هي التي تكون حاكية عن نسبة فمعنى ثبوت الخارج لها كونه محكيا ونسب الانشاآت ليست حاكية بل محضرة ليطلب وجودها أو عدمها أو معرفتها أو يحصر على فوتها الى غير ذلك وكذا نسب التقييديات ليست حاكية بل محضرة لتعيين ذات ومعنى مطابقتها للخارج ان يكون حكايتها على ماهو عليه فلا خارج للانشاء فقوله تطابقه أولا تطابقه لمجرد الاشارة الى قسمتها الى الصادقة والكاذبة انتهي فتدبر (قوله لكن لايصح قول الشارح فيكون صادقا) وأيضا لا يصح قول نفسه واشارة الى تعريف الصدق بمطابقة النسبة الخ اذ مطابقة النسبة وعدم مطابقتها بالمعنى الذي ذكره انما هو الايقاع والانتزاع لا الصدق والكذب فكيف (٧٤) يصح ان يكون اشارة الى تعريفها وبالجملة ما ذكره ليس تحقيقا لكلام الشارح وليس مراده نعم لو عرف الخبر بما ذكر وأريد به المعنى الذي ذكره كان له وجه لكن المقام مقام تقسيم الخبر الى الصادق والكاذب ليكون بيانا لصحة تفسير الصادق بالمطابق للواقع كما أسلفه في أول كلامه (قوله وبهذا التحقيق يندفع الخ) وجه الاندفاع ان المركبات الناقصة لاتدل على المطابقة وعلى عدم المطابقة بالمعنى المذكور بل تدل على معلومية النسبة (قوله كما هو خيال بعض الاوهام) تعريض على الخيالي لكن لا اشعار في كلام الخيالي بالتوقف (قوله بعيد بحسب (البعد) اللفظ) قد يقال وان كان بعيدا بحسب اللفظ لكنه قريب بحسب المعنى على ان المتعارف في الاستعمال اخبرت عن زيد بثبوت القيام له مثلا أو بانتفائه عنه لا أخبرت عنه على ثبوت القيام له أو على انتفائه عنه كما قيل فتأمل (قوله أخبرت عن زيد) الظاهر ان الاخبار في هذا الاستعمال بمعنى الاتيان بالخبر لا بمعنى الكشف والاعلام اذ لا معنى لقولنا أعلمت بزيد والكلام في الاخبار بمعنى الاعلام لا في الاخبار بمعنى الاتيان بالخبر فتدبر (قوله وحاز يفه كلام الشارح) اعلم ان الشارح في شرحه لم يقطع بكون الشيء عبارة عن النسبة بل جوزه وجوز كونه عبارة عن المسند اليه أيضا فانه قال توضيح المقام إن كل نسبة تعتبر بين أمرين فهي في الواقع اما بالاثبات أو بالنفي فالاخبار عنها والاعلام بها ان كان على الوجه الذى هو به من الاثبات والنفي فصدق وان كان لا على ما هو به بان يكون في الواقع بالاثبات وأنت تخبر بالنفي أو بالعكس فكذب وقد يجعل الشيء عبارة عن المحكوم عليه بمعنى ان الاخبار عن الشيء على الوجه الذى هو متصف به صدق ولا على ماهو متصف به كذب انتهي واذا أمعنت النظر في كلامه وجدته يشير الى انه لو جعل الشيء عبارة عن المحكوم عليه يحمل الاخبار على معنى الاتيان بالخبر لا على معنى الكشف والاعلام كما أومأنا اليه

النسبة لكن لايصح قول الشارح فيكون صادقا وقوله فيكون كاذبا بل كل من قسمي الخبر يحتمل الصدق والكذب وبهذا التحقيق يندفع نقض التعريف بالمركبات الناقصة سواء أريد بالكلام المركب التام أو أعم ولا يتوقف دفع النقض على حمل الكلام على المركب التام كما هو خيال بعض الاوهام وبالانشائيات لانه ليس لنسبتها خارج يطابقها أولا يطابقها بحسب دلالة الكلام بل لا دلالة للكلام الا على طلب النسبة ويندفع أيضا ان يضرب لنسبته خارجان حالي واستقبالي بل ثلاث خارجات ثالثها الماضوي وربما يطابق أحدها دون الآخرين فيكون كاذبا وصادقا معا وكذا ضرب لها خوارج ثلاثة على أن النسبة المقيدة بزمان لا يكون خارجها الا ما في هذا الزمان فتأمل (قوله وقد يقال الآن بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به أولا على ما هو به أي الاعلام بنسبة تامة) قال السيد السند قدس الله سره في شرح المفتاح الاخبار أي الكشف ولهذا عدي بعن فصدق المتكلم إخباره وكشفه عن الشيء الذي هو المسند اليه على الوجه الذي هو في نفسه ملتبس به من ثبوت المسند له أو انتفائه عنه وكذبه كشفه وإخباره عن الشيء لا على ما هو به وحمل الشيء على النسبة أي الاخبار عنها على الوجه الذى هي ملتبسة به من الثبوت أو الانتفاء بعيد بحسب اللفظ لان المتعارف في الاستعمال أخبرت عن زيد مثلا لا أخبرت عن نسبة القيام اليه هذا كلامه وحاز يفه كلام الشارح في شرحه للمفتاح المشار اليه هنا بقوله أي الاعلام بنسبة تامة وما ذكره من وجه

(قوله قوله على نوعين الخ) هكذا وقع في بعض النسخ (ولي الدين)

البعد بهونه ان النسبة مخبرعنها عند تفصيل معنى الحكم أي ادراك ان النسبة واقعة أوليست بواقعة وقوله فمن ههنا يزيد به أن من تعدد معنى الصدق بتفاوت بيان الكذب فلا حاجة الى جعل الخبر الصادق من قبيل الاضافة البيانية ولا الى جعل الخبر الصادق بمعنى الخبر الصادق مخبره توفيقاً بين البيانين ورفعاً للخلاف بين الفريقين (قوله على نوعين) أي الخبر الصادق الذي هو من أسباب العلم على ان اللام للعهد على نوعين (قوله سمي بذلك لما انه لايقع دفعة بل على التعاقب والتوالي) لما انه لا يمكن أن يسمع الخبر دفعة من جمع كثير فمنع عدم وقوعه دفعة ودفعه بأن وجه التسمية مبني على غالب ما يقع مما لاينفك نعم يتجه انه لاموجب لوقوعه على التوالي فليكن بين كل خبر الى خبر تراخ ممتد ودفعه بأن التسمية مبني على الغالب ولو اكتفى بقوله على التعاقب لم يتجه شيء * في القاموس التواتر التتابع أو مع فترات (قوله وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم) كأنه احترز بالثبوت عن الخبر الجاري على ألسنة قوم كذلك مع رجوع بعضهم فانه ليس بثابت على ألسنتهم * والقوم لغة مخصوص بالرجال وقد تأكد بالضمير المذكر ولعله على سبيل التغليب ولم يشترط الذكورة (قوله لايتصور تواطؤهم على الكذب) قد أفاد مصداق كونه تواتراً وهو كونهم قوما لايتصور تواطؤهم على الكذب وفيه اشارة الى انه ليس المدار على عدد والا لوصفهم به وهذا المصداق أحسن مما صرحوا به ومما ذكره الشارح لانه لايتجه عليه مايتجه على ما ذكره من توهم الدور لان العلم فرع التواتر فاثبات التواتر به دور وان كان دفعه ظاهراً لان الاستدلال بالاثر على المؤثر لايوجب الدور وقد أشار الشارح الى أن المراد بالتصور التجويز دفعاً لما يتجه من أنه لاحجر في التصور لانه يتعلق بكل شيء وكأن وضع التصور موضع التجويز مبالغة في نفي التجويز حتى انه خرج عن سعة التصور الذي لايخرج عنها شيء * وقد زاد في الطوالع قيدين أحدهما أن يكون الخبر عن محسوس وثانيهما أن لا يكون ذلك المحسوس ممتنعاً وهما زائدان كيف والخبر عن المعقول لا يكون بحيث يمتنع تواطؤهم على الكذب ولذا لايفيد التواتر في المعقول

(قوله يهونه ان النسبة مخبر عنها الخ) فيه ان وجه البعد انما هو ان النسبة التي هي مدلول الخبر لا تكون صلة للاخبار بان تقع مدخول كلمة عن لا انها لا تكون مخبراً عنها ومسنداً اليها أصلا والواقع عند تفصيل معنى الحكم كون النسبة مخبراً عنها ومسنداً اليها لا كونها صلة الاخبار فكيف يهون هذا ذاك (قوله لما انه لا يقع) أقول يمكن ان يقال أريد انه لا يقع سماعه من كثير دفعة كما يشعر به تعليله بقوله لما انه لا يمكن ان يسمع الخبر دفعة من كثير (قوله احترز بالثبوت الخ) حمل الثابت على الدائم غير الزائل كما في قولهم العلم الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ولا حاجة اليه كما ستقف على ان الثبوت بذلك المعنى لا يتحقق الا عند موت المخبرين كلهم فلا يكون المتواتر متواتراً قبل موتهم ولا يكون موجباً للعلم الا بعد موتهم وذلك ظاهر الفساد (قوله كذلك) أى لا يتصور تواطؤهم على الكذب (قوله مع رجوع بعضهم) فيه ان رجوع بعضهم لا يكون الا اذا كان الخبر الاول كاذبا وذلك ينافي كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب كما سيجيء منه على ان الجاري على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب يوجب العلم التواتري قبل الرجوع واحتمال الرجوع لا يقدح في ذلك والا لم يكن شيء من المتواترات موجبا للعلم ثم ان ذلك العلم لا يزول بعد الرجوع لما سيجيء من المصنف من ان العلم التواتري على وجه التيقن والثبات فالخبر المفروض بالنسبة الى السامعين قبل رجوع بعضهم متواتر لا يجوز الاحتراز عنه وبالنسبة الى السامعين بعد الرجوع ليس جاريا على ألسنة قوم لايتصور تواطؤهم على الكذب (قوله وهو كونهم قوما لا يتصور الخ) فيه ان كونهم قوما لايتصور تواطؤهم على الكذب جزء من حقيقة المتواتر كما نطق عليه التعريف المذكور فكيف يكون مصداقا للتواتر ومصداق الشيء لابد وان يكون خارجا عن حقيقته والا لكان لكل مصداقا نعم قد يستدل بتحقق الحد على تحقق المحدود كما اذا قلنا هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل خبر شأنه كذلك فهو متواتر الا انه انما يفيد اذا كان تحقق الحد بديهيا واما اذا كان تحققه غير بديهي كما فيما نحن فيه فلا يفيد بل يحتاج الى مصداق آخر لذلك كأن يستدل ههنا بوقوع العلم من غير شبهة ولعلهم لذلك صرحوا بما صرحوا فما صرحوا به أحسن مما ذكره لاحتياجه الى ما صرحوا به من غير عكس (قوله وقد أشار) أي بقوله أي لايجوز العقل (كفوى)

(قوله ويرد على التعريف الخ) أقول المراد بعدم تصور التواطيء على الكذب انما هو تصوره بالنسبة الى السامع فان معنى قوله لا يتصور تواطؤهم الخ لا يتصور سامع ذلك الخبر تواطؤهم على الكذب فحذف الفاعل لدلالة المقام عليه واسند الفعل الى المفعول ولا شك ان السامع في المادة المذكورة يتصور كذب مخبره ويجوز كذبه فلا ورود ولا احتياج الى التقييد على انه يمكن ان يقال ان ذلك الخبر متواتر مفيد للعلم فى حد ذاته لكن بالوصول الى واحد من شرائط الافادة كاستماع السامع (قوله ينافى كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب) فيه ان المراد بعدم التصور ههنا انما هو عدم التجويز بحسب العادة كما صرح به في شرح مختصر المنتهى فالمعنى ان يعد اتفاقهم مستحيلا عادة كانقلاب الحجر ذهبا لا عقلا كاجتماع النقيضين فثبوت الكاذب على السنتهم بطريق خرق العادة لا ينافى كونهم غير متصور التواطؤ على الكذب بالمعنى المذكور والاشكال مبني على ذلك فلا يكون من قبيل ما يتعجب منه (قوله ولو جاز خبر كاذب الخ) فيه انه ان اريد الجواز مطلقا فلا ملازمة لجواز ان يجوز بالجواز الغير المنافى لليقين كجواز نقائض العاديات كانقلاب الجبل ذهبا وان اريد الجواز المنافى لليقين فلا يتم التقريب اذ السؤال والجواب المذكوران مبنيان على الجواز الغير المنافي لليقين كما أشرنا اليه ..(٧٦) فلا يجب في الجواب المذكور فضلا عن ان يكون أعجب (قوله ولتوقف العلم بخبرهم) أى بمضمون خبرهم وأنت خبير بما ذكرناه بان العلم بمضمون خبرهم لا يتوقف على معرفة صدقه بل يحصل اليقين بمجرد عدم تجويز الكذب بحسب العادة كما فى العلوم العادية (قوله ما يصدقه) أي ما يبين صدقه ويحققه ويكون دليلا عليه (قوله أفاد المصنف بترك الاستدلال) فيه ان دأب المصنف فى هذا الكتاب الاقتصار على المسائل وترك الدلائل فى جميع الاحوال فكيف يفيد ترك الاستدلال فى هذا المقال على ضرورية الحال والظاهر ان قول الشارح بالضرورة ضميمة من عند نفسه أخذا من الخارج لا من عبارة المصنف وتبشير المحشى الى امكان أخذه من قول المصنف موجب للعلم الضروري بصرفه عن مقتضاه فتأمل (قوله ثم ان كون الخبر المتواتر الى قوله غير ضروري) ان حمل على انكار ضرورية الامر الاول يرد عليه ان انكاره بعد ما استدل عليه الشارح بقوله فانا نجد من انفسنا الى آخره مكابرة ظاهرة وان حمل على انكار ضرورية الامر الثاني كما هو الظاهر من سياق كلامه يأبى عنه قوله كما يفيده ترك الاستدلال عليه فان كون ذلك العلم ضروريا يفيده تصريح المصنف بقوله للعلم الضروري لا ترك الاستدلال عليه ثم ان قوله وما سيذكره الشارح الخ على التقدير الاول كلام مستقبل باشارة الى منع ذلك المذكور غير مرتبط بما قبله وعلى التقدير الثاني مرتبط بما قبله وجواب عن سؤال مقدر يرد على قوله غير ضروري بان يقال قد استدل الشارح على ضرورية الامر الثاني بما سيذكره فكيف ينكر ذلك وحاصل الجواب ان ذلك الاستدلال ضعيف يرد على بعض مقدماته منع فتدبر (قوله موجباً للعلم الضروري) قوله الضروري لعله سهو من قلم الناسخ والصواب بالضرورة بناء على ان يكون متعلقاً بموجباً كما يظهر بالتأمل فى كلامه ..... (كفوي)

وكذا الخبر عن الممتنع ويرد على التعريف الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب اذا أخبر كل منهم رجلا آخر ولا بد لاخراجه من تقييد الحد بالوصول منهم الى واحد ومما يتعجب ما قيل من انه يشكل بكاذب ثابت على ألسنة قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكيف لا وثبوت الكاذب على ألسنة قوم ينافي كونهم غير متصور تواطؤهم على الكذب وأعجب منه ما اجيب به من ان المراد الخبر الصادق الثابت على ألسنة قوم كذلك كيف ولو جاز خبر كاذب لقوم كذلك لما أفاد جريان الصادق على ألسنتهم اليقين ولتوقف العلم بخبرهم على معرفة الصدق ومصداق الشيء ما يصدقه وكون وقوع العلم مصداق الخبر المتواتر ان ذلك الوقوع يصير مبينا للتصديق بكونه متواترا وقوله من غير شبهة تأكيد اذ العلم لا يكون مع شبهة ولك ان تريد عدم الشبهة فى ان العلم واقع به ولا يخفى أن المصداق ليس مجرد وقوع العلم بلا شبهة بل هو مع العلم بأنه ليس هناك موجب علم آخر ويمكن دفعه بأن المراد مصداقه وقوع العلم بسبب هذا الاخبار بلا شبهة (قوله وهو بالضرورة) يعني انه أفاد المصنف بترك الاستدلال كونه ضروريا ثم ان كون الخبر المتواتر أمراً موجبا للعلم الضروري كما يفيده ترك الاستدلال عليه

(غير)

(قوله ولا يذهب الخ) هكذا في بعض النسخ ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكر في صورة الدليل تنبيه على البديهية أو اثبات للحكم بالبديهية لا استدلال على البديهة حتى تقع المنافاة (ولي الدين)

(قوله غير ضروري لانه كخبر الرسول) فيه انه فرق بين توقف العلم على الدليل وبين وجود مقدمات لو رتبت أدت الى العلم والاستدلالي هو الاول دون الثاني وما نحن فيه من قبيل الثاني دون الاول فانه اذا سمع يحصل العلم بمجرد ذلك الخبر عادة كما مر فيما سبق فلا يلزم ان يكون غير ضروري قال شارح المختصر العلم بصدق بمضمون الخبر المتواتر ضروري يحصل بالعادة لا بالمقدمات فاستغنى عن الترتيب ولا ينافيه صورة الترتيب فان وجوده لا يوجب الاحتياج اليه فانها ممكنة في كل ضروري لانك اذا قلت الاربعة زوج فلك ان تقول لانه منقسم بمتساويين وكل منقسم بمتساويين زوج واذا قلت الكل أعظم من الجزء فلك ان تقول لان الكل فيه جزء آخر غير هذا وكل ما هو كذلك فهو أعظم انتهى وأما خبر الرسول فلعله لكونه خبر واحد لا يحصل بمجرده عادة العلم بمضمونه بل يحتاج الى ترتيب مقدمات بان يقال انه خبر من ثبتت رسالته بالمعجزات وكل خبر هذا شأنه فهو صادق ومضمونه واقع كما سيجيء من الشارح (قوله كخبر الرسول بالاستدلال) فيه انه سيجيء منه ان الظاهر ان خبر الرسول ليس باستدلالي بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله بان هذا (٧٧) خبر قوم الى آخره) فيه ان هذه

غير ضروري لانه كخبر الرسول بالاستدلال بان هذا خبر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وكل ما هو شأنه كذلك فهو صادق وما سيذكر الشارح انه لو لم يكن ضروريا لم يحصل لصبي لا يهتدي لطريق الكسب ضعيف لان حصول العلم للصبي بحيث لا يقبل التشكيك ممنوع ولا يذهب عليك ان بين قوله وهو بالضرورة يفيد العلم الضروري وبين استدلاله على ان العلم الحاصل به ضروري تنافيا * والملوك الخالية بمعنى الملوك الماضية على ما في الصحاح والبلدان النائية مع كونه أقرب الى الازمنة لكن عطفه عليه في غاية البعد ومجرد تجديد نظر وكيف لا ويكفي في التمثيل العلم بالملوك الماضية في الازمنة الماضية كما انه يكفي العلم بالملوك في البلدان النائية فلا حاجة الى تقييد الملوك بالقيدين على انه يلزم استعمال أداة الظرف في المعنيين في اطلاق واحد لان كلمة في مشتركة بين ظرفية الزمان وظرفية المكان فلا تستعمل في اطلاق واحد فيهما فلا يقال نمت في الليل والبيت * فان قلت ما فائدة قوله في الازمنة الماضية بعد وصف الملوك بالخالية وهل مضيهم الا في الازمنة الماضية قلت كانه أراد تعميم الملوك بحيث يشمل الماضين في جميع الازمنة الماضية ولك أن تريد بقوله في الازمنة الماضية العلم بهم بهذا الوجه يعني بأنهم كانوا في الزمان الفلاني وكذا بقوله في البلدان النائية فتكون

مقدمة تتوقف على العلم بحصول العلم من ذلك الخبر كما اعترف بذلك حيث قال وقوع العلم يصير سبباً للتصديق بكونه متواتراً فكيف يستدل بها على ان الخبر المتواتر موجب للعلم بل يجب ان يقال بان الخبر المتواتر صادق قطعاً واذا كان صادقا قطعاً يفيد العلم بمضمونه قطعاً على قياس ماذكره الشارح في خبر الرسول (قوله بان هذا خبر قوم الى قوله فهو صادق) لا يدل على مدعاه بل انما يدل على ان صدق الخبر المتواتر ليس بضروري ولا يدل على ان كونه موجباً للعلم أو كون العلم الحاصل منه غير ضروري والمطلوب أحدهما فالواجب ان يقول وكل ما هذا شأنه فهو موجب للعلم أو كل ما هذا شأنه فموجبه ضروري فتأمل ثم الجواب عما ذكره هو ان حصول العلم بكونه موجبا للعلم وان كان عند حصول تينك المقدمتين الا انه لم يتوقف على ترتيبهما والانتقال منهما اليه بل اذا سمع (١) منهم الخبر ولو على الاجمال حصل العلم بمضمون الخبر كما في القضايا الفطرية القياس على ما هو المشهور (قوله وبين استدلاله على ان الى آخره) فيه ان القول المذكور من الشارح استدلال على ان العلم الحاصل بالتواتر ضروري لا على افادته العلم ولا على حصول العلم به ودعوى الضرورة في الاخيرين لا في الاول كما لا يخفى وبالجملة الاستدلال انما هو ضرورية الضروري لا على الضروري نفسه وبينهما فرق (قوله تنافيا) وذلك لان الاول كما يدل على ان ضرورية العلم الحاصل به ضرورية والثاني على انها استدلالية ولا يخفى انهما متنافيان ويمكن دفع التنافي بما سيجيء منه ان العبارة الاولى مصروفة عن مقتضاها الى ان المقصود انه يجاب العلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي وقيل يمكن دفعه بأن ماذكر في صورة الدليل تنبيه على البداهة أو اثبات للحكم بالبداهة لا استدلال على البديهة حتى تقع المنافاة

---

(١) كما سيجعل نفسه خبر الرسول من هذا القبيل فتأمل (منه)

(قوله بعض بعد العطف) وذلك البعض هو كفاية أحد القيدين في التمثيل وعدم الاحتياج الى كليهما (قوله على ان عبارته السابقة) وهي قوله بالضرورة موجب للعلم الضروري (قوله ان ايجابه للعلم) بدون التوصيف بالضروري (قوله وأما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي) ولذا اختلفوا فيه بأنه ضروري أو نظري فالجمهور على انه ضروري وقال الكعبي وأبو الحسين البصري انه نظري ومال الغزالي الى انه قسم ثالث وتوقف المرتضى والآمدي *دليل الجمهور انه لو كان نظريا لافتقر الى توسط المقدمتين واللازم منتف لانا نعلم قطعيا علمنا بما ذكر من المتواترات مع انتفاء ذلك وأيضاً لو كان نظريا لساغ الخلاف فيه كغيره من النظريات واللازم منتف ضرورة.واحتج أبو الحسين بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمتين واللازم باطل لان العلم لايحصل الا بعد العلم بان المخبر عنه محسوس فلا يشتبه وان المخبرين جماعة لاداعي لهم الى الكذب وكل ما كان كذلك فليس بكذب فيلزم النقيض وهو كونه صدقا والجواب منع احتياجه الى سبق العلم بذلك والمنكرون عن آخرهم قالوا لو كان ضروريا لعلم بالضرورة انه ضروري كغيره من الضروريات واللازم منتف والجواب المعارضة * والحل اما بأن يقال انه لو كان نظريا لعلم كونه نظريا بالضرورة كغيره من النظريات واما بأن كون العلم ضروريا ونظريا صفتان للعلم ولا يلزم من الشعور بالعلم ضرورة الشعور بصفته من كونه ضروريا أو نظريا كذا في مختصر المنتهى وشرحه (قوله بالاخبار) بفتح الهمزة أو كسرها أي المتواترة أو المتواتر كذا قال (البردعي) (قوله في اعتقاد القتل) أي في اعتقاده بالمشاهدة له بان يكونوا مع اليهود عند مباشرة القتل يعني انه يصح السؤال بخبر النصارى

وبخبر اليهود فأشار هنا الى الاول وفي التلويح الى الثاني وقد يقال الاشتراك في الاعتقاد لايفيد في المقام بل لابد من اشتراك في الاخبار وذلك ممنوع لجواز ان يكون الاخبار مختصاً باليهود ويمكن ان يقال المراد هو الاشتراك في الاعتقاد والاخبار الا انه اكتفى بالاول لدلالة المقام على ماهو المراد وصرح باشتراكهم في الاخبار في الكشف الكبير حيث قال وكذلك إخبار النصارى بقتله عليه السلام لم يثبت بالتواتر فان خبر قتله منهم مستند الى أربعة منهم وهم يوحنا ويوقنا ومتى ومارقيش قال البيضاوي في تفسيره روي ان رهطا من اليهود سبوا عيسى عليه السلام وأمه فدعا عليهم عيسى عليه السلام فمسخهم الله تعالى قردة وخنازير فاجتمعت اليهود على قتله عليه السلام فاخبره الله تعالى بأنه يرفعه الى السماء فقال لاصحابه أيكم يرضى ان يلقى عليه شبهي فيقتل ويصلب ويدخل الجنة فقام رجل منهم فألقى الله تعالى عليه شبهه فقتل وصلب وقيل كان رجلا ينافقه فخرج ليدل عليه فألقى الله تعالى عليه شبهه فأخذ وصلب وقيل دخل طيطانوس اليهودي بيتاً كان هو فيه فلم يجده وألقى الله تعالى عليه شبهه فلما خرج ظن انه عيسى عليه السلام فأخذ وصلب وأمثال ذلك من الخوارق التي لاتستبعد في زمان النبوة انتهى وقال الفقيه أبو الليث في تفسيره لما اجتمع اليهود على قتله عليه السلام هرب منهم ودخل في بيت فأمر ملك اليهود رجلا يقال له يهوذا أو طيطانوس فجاء جبريل ورفع عيسى عليه السلام الى السماء فلما دخل الرجل البيت لم يجده فألقى الله تعالى شبه عيسى عليه السلام فلما خرج ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه انتهى (شيخزاده) وقيل وقال مقاتل ان اليهود وكلوا بعيسى عليه السلام رجلا يكون رقيباً عليه يدور معه حيثما دار فصعد عيسى عليه السلام الجبل (١) فجاء الملك فأخذ بضبعه ورفعه الى السماء وألقى الله تعالى على الرقيب شبه عيسى عليه السلام فلما رآه اليهود ظنوا انه عيسى عليه السلام فقتلوه وصلبوه وكان يقول لهم انا لست بعيسى أنا فلان بن فلان فلم يصدقوه وقتلوه (كفوى)

أمثلة العلم في المتواتر متكثرة على حسب القيود وبه يندفع بعض بعد العطف على الاقرب (قوله فيهنا أمران) يدل على ان عبارته السابقة مصروفة عن مقتضاها وهو ان كونه موجباً للعلم الضروري ضروري الى أن المقصود ان ايجابه للعلم ضروري واما كون ذلك العلم ضروريا فاستدلالي (قوله وانه ليس الا بالاخبار) عطف على العلم فهو في حيز الوجدان (قوله وأما خبر النصارى) لاينافي مافي التلويح وأما خبر اليهود لان بعض النصارى مع اليهود في اعتقاد القتل وجعل اضافة الخبر الى النصارى اضافة الى المفعول مع اباء عطف اليهود سمج جداً والمراد بخبر اليهود بتأبيد دين موسى خبرهم بأنه قال موسى عليه السلام بتأبيد دينه على مافي خلاصة الطيبي والا فتأبيد دين موسى ليس خبراً حتى يجري

(فيه)

(١) أي طورزيتا تجاه المسجد الاقصى كابي قبيس تجاه البيت الشريف (منه)

(قوله لم يعلم كثرة الشاهدين لقتله) واعلم ان عـدد المخبرين بقتله عليـه السـلام من النصارى فى الطبقة الاولى أربعة كما قد عرفت على أنهم لم يروا قتله رؤية صادقة بل نظروا اليـه من بعيد مصلوبا فشبـه لهم وشرط التواتر الاستناد الى الاحساس التام ومن اليهود تسعة نفر دخلوا على عيسى عليـه السـلام ففعلوا ما فعلوا كما قيل على أنهم اختلفوا فى قتله فقال بعضهم انه قد قتل وصلب وبعضهم انه آله لا يصح قتله وبعضهم قال ان كان هذا عيسى فأين صاحبنا وان كان صاحبنا فأين عيسى وقال بعضهم انه رفع الى السماء وبعضهم ان الوجـه وجـه عيسى والبدن بدن صاحبنا كما فى الـكشاف وربمـا يقال ان خبر النصارى واليهود وقع في معارضة القاطع وشرط التواتر أن لا يعارضه قاطع فعدم شرط التواتر في خبرهم بين لا سترة فيه كما قال (الـكستلي) (قوله على انه شاع الـكذب فيما بينهم) فهم ليسوا قوما لا يجوز العقل تواطأهم على الـكذب وان كانوا أكثر (قوله الى ان ضيعوا كتاب الله) وهو أكبر الـكذب وأشنعه جدا (قوله هذا الايراد مصادم البديهى) قال (البحر آبادي) يمكن صرفه الى ابطال البداهة فتأمل ثم انه لا وجه لتخصيص هـذا الـكلام بهـذا المقام فانه يجري في الايراد المشار اليـه بقوله واما خبر النصاري ايضا وذلك لان كلا منهما معارضة على دعوي ان كل متواتر موجب للعلم وتلك الدعوى بديهية كما مر فيما سبق فحاصل الاول أن خبر النصارى متواتر وهو لا يوجب العلم ينتج من الشكل الثالث (٧٩) بعكس صغراه الشخصيـة الى الجزئية ان بعض المتواتر ليس بموجب للعلم وهذا نقيض تلك الدعوى الـكلية وحاصـل الثاني ان كل متواتر حاصـل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج انه لا شيء من المتواتر بموجب للعلم وهذا أخص من السالبة الجزئيـة التي هي نقيض المدعي أو مستلزمة له (قوله لجواز ان يفيد الجزم) قد يقال هذا المنع بهذا السند لا يضر القائل اذ له ان يقول خبر كل واحد لا يفيد الا الظن أو الجزم الغير الثابت وضم الظن أو الجزم الغير الثابت الى الظن أو الجزم الغـير الثابت لا يفيد اليقين فالتعويل انمـا هو على منع عدم افادة الضم اليقين كما سيجيء (قوله أن خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم الخ) قال (القزويني) معنى قوله خـبر كل واحد لا يفيد الا الظن انه لا يحصل بخبر كل واحـد أثر متجدد بحيث يخرج عن مرتبة الظن الى مرتبة اليقين سواء حصل بخبر كل واحد ظن غير ما حصل بخبر الآخر كما هو الظاهر من قوله وضم الظن الى الظن أو لم يحصل على قياس خواتم منتقشة بنقش واحد فانك اذا ضربت واحداً منها على الشمع مثلا انتقش بذلك ولا ينتقش بعد ذلك بنقش آخر اذا ضربت عليه الخواتم الأخر وربما يقال معناه ان خبر كل واحد في نفسه مع قطع النظر عن الآخر أو بشرط التقدم على الآخر يفيد الظن فعلى كلا التقديرين لا يرد عليه ما ذكروا أيضاً ولا يخفي ان الظنون يقع بينها تفاوت بالقوة والضعف فيجوز ان يفيد الثاني ظناً قويا من الاول وهكذا فحينئذ لا يلزم تحصيل الحاصل وكذا الامر فى افادة الجزم (قوله بل المفيد حين الاجتماع) وللقائل ان يقول المجموع نفس الآحاد وكل واحد من الآحاد لا يفيد وضم غير المفيد الى غير المفيد لا يوجب اليقين فلا بد من الالتجاء الى جواب الشارح (قوله بان يكونوا انبياء) لا يخفى ان الـكلام فى تواتر غير الانبياء وايراد القائل مبنى على ذلك فهذا المنع

فيه التواتر (قوله فتواتره ممنوع) لانه وان كثر المخبرون فى زمان لـكن لم يعلم كثرة المشاهدين لقتله والسامعين للتأبيد على أنه شاع الـكذب فيما بينهم الى أن ضيعوا كتاب الله بالتحريف (قوله فان قيل خبر كل واحد لا يفيد الا الظن وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين) هذا الايراد مصادم للبديهي فيبطل لـكن الاولى أن لا يكتفي فى دفعه بذلك بل يشتغل بحله لتزاح الشبهة عن القاصر ويجمع قلبه برد اليقين من غير شائبة وساوس الوهم الخاسر فلذا أورده ودفعه * فنقول محصل الايراد تكذيب قضاء الضرورة بايجابه العلم أولا بانتفاء المقتضى وثانياً بوجود المانع وحله طرق * منها أن يمنع ان خبر كل واحد يفيد الظن لجواز أن يفيد الجزم الغير الثابت اذ لا مانع من افادة خبر الواحد الجزم ولو أريد بالظن ما يقابل اليقين يمنع عدم افادة ضم الظن الى الظن اليقين لجواز أن ينتهي اجتماع أفراد الجزم الى اليقين ومنها ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل ولا الجزم كذلك بل المفيد حين الاجتماع المجموع * ومنها منع ان لا يفيد خبر كل واحد الا الظن لجواز أن يفيد خبر كل واحد أو بعضهم اليقين بان يكونوا أنبياء أو بعضهم * نعم يلزم أن لا يوجد المتواتر من غير أن يكون رسول

ليس بواقع في محزه على ان مدعاه هو السلب الجزئي لمعارضة الايجاب الكلي كما عرفت فله ان يقول خبر كل واحد من آحاد المخبرين قد لا يفيد الا الظن فحاصل كلامه ان بعض المتواتر حاصل من ضم مفيد الظن الى مفيد الظن ولا شيء مما هو كذلك بموجب للعلم ينتج ان بعض المتواتر ليس بموجب للعلم وهذا نقيض الموجبة الكلية فتتم المعارضة (قوله ومنها منع انه لا يكون الخ) فيه انه يجوز ان يكون قول القائل وضم الظن الى الظن الخ جوابا عن سؤال مقدر لا مقدمة من مقدمات دليله فحينئذ لا يتوجه عليه هذا المنع بل يفيده قوة جدا (قوله وليس كذلك لانه نفس الاحاد) فيه انه لا قطع ولا نص في ان المفيد لليقين نفس الآحاد او نفس كل واحد بل الامر دائر بينهما فيجوز ان يكون كلام القائل مبنيا على الاول وان يكون الكلام على الثاني متروكا احالة على المقايسة فلا يرد عليه ما ذكره (قوله جواز كذب كل واحد الخ) أي بدلا لا معا أو معا لا بدلا بناء على ان المتواتر نفس الآحاد لا نفس كل واحد فافهم (قوله بل واحد) أي لا على التعيين (قوله من ذلك) أي من الكذب يعني ان واحدا منها مانع عن الاجتماع من الكذب فان المفروض انه لا يتصور تواطؤهم على الكذب واذا كان كذلك يجب ان يكون بعض منها صادقا لا يجوز كذبه فكيف يجوز كذب كل واحد منها وفيه انه يلزم حينئذ ان يكون المفيد للعلم هو ذلك الواحد وذلك باطل بالاتفاق فلا يصح ان يكون واحد منها مانعا عن الاجتماع من الكذب بل يجوز كذب كل واحد منها والعلم عقيب تلك الاخبار انما هو (٨٠) بخلق الله تعالى عندنا كما في المواقف (قوله ولامكان) عطف على قوله بل واحد منها بحسب المعنى (قوله فيفيد الاجتماع) أي اجتماع الجزمات (قوله بذلك) أي بصدق كل منها (قوله أو المجموع) قد عرفت ما فيه (قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد) هذا يناقي ما سبق منه من ان خبر كل واحد لا يفيد الظن والا لزم تحصيل الحاصل فتأمل واعلم ان المتعدد قد يؤخذ مجملا بان يلاحظ (جواب) آحاده على سبيل الاجمال واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا المجموع وقد يؤخذ مفصلا بان يلاحظ آحاده على وجه التفصيل معا لا بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا وذاك وذلك ولا فرق بين هذين المأخوذين الا في الملاحظة والاعتبار دون الاحكام والآثار وقد يؤخذ مفصلا أيضا لكن لا معا بل بدلا واللفظ الدال عليه بهذا الاعتبار هو مثل هذا أو ذاك أو ذلك وقد يكون بين هذا وبين الاولين اختلاف في الحكم والاثر فان القوم مثلا بالاعتبارين الاولين لا يسعهم دار ضيق وبالاعتبار الثالث يسعهم وقد يعبر عن الاخيرين بكل واحد لكن يكون معناه على الاول كل واحد معا وعلى الثاني كل واحد بدلا لا معا فقد يقع الاشتباه بين هذين المعنيين فيحكم على أحدهما بحكم الآخر ويوضع أحدهما موضع الآخر ولعل من هذا القبيل قول المحشي فليفد الآحاد ما لا يفيده كل واحد بعد قوله وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الآحاد فان الظاهر انه أراد بنفس كل واحد كل واحد معا لا بدلا واراد بكل واحد كل واحد بدلا لا معا والمقام مقام كل واحد معا لا بدلا كما يظهر بالتأمل ثم انه اراد بنفس الآحاد المجموع المأخوذ مجملا وفرق بينه وبين نفس كل واحد بالمعنى الذي أراده به بلزوم ضم الظن مع الظن في الثاني وبعدم لزومه في الاول وقد عرفت انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار والملاحظة وذلك لا يوجب الفرق بلزوم الضم وبعدم لزومه بل على كلا الاعتبارين فيه ضم الظن مع الظن حيث كان الآحاد مجتمعة في نفس الامر في كليهما فتأمل (قوله وفرق بين كل واحد الخ) وقد عرفت ما فيه أيضا (كفوي)

ومنها منع أن لا يكون مع الجميع الا ضم الظن مع الظن وانما يلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك لانه نفس الآحاد فليفد الآحاد ما لا يفيد كل واحد وكذلك قوله وأيضا جواز كذب كل واحد يوجب جواز كذب المجموع لانه نفس الآحاد سواء كان المراد بكل واحد كل واحد من المخبرين أو كل واحد من الاخبار يمكن دفعه بمنع جواز كذب كل واحد بل واحد منها يمنع الاجتماع من ذلك ولامكان حصول الجزم الغير الثابت بصدق كل واحد منها فيفيد الاجتماع اليقين بذلك ولجواز كون بعضهم أو المجموع أنبياء وبمنع استلزام جواز كذب كل واحد جواز كذب المجموع وانما يستلزم لو كان المجموع نفس كل واحد وليس كذلك بل المجموع نفس الآحاد وفرق بين كل واحد ومجموع الآحاد ولا يذهب عليك ان هذا الايراد كما يقدح في افادة الخبر المتواتر اليقين يقدح في تحقيق الخبر المتواتر لانه لا يوجد قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب ولا علينا ان اشتمل

قوله وذكر في المواقف الخ) الظاهر ان الغرض من ايراد هذا ههنا التعريض على الشارح حيث عد البراهمة مطلقاً من منكري التواتر والحال ان المنكر بعض منهم (قوله لعدم دلالة المعجزة الخ) واما الطائفة الاولى منهم فانكروا البعثة لاستحالتها لذاتها والثانية لعدم خلوها عن التكليف وهو ممتنع والثالثة لكفاية العقل والرابعة لامتناع المعجزة والخامسة لعدم دلالة المعجزة مطلقاً والسابعة منعوا وقوع البعثة وتفصيل مذهبهم ودفع شبههم مذكور في المواقف وشرحه (قوله ولذا قال انتم اعلم الخ) في دلالته على تخصيص الخبر ههنا بالامر الديني نظر اذ الاعلمية أمر وكون الخبر سبباً للعلم أمر آخر لا يستلزم عدم أحدهما عدم الآخر (قوله وخالفه ذو اليدين) عطف على قوله قال أي ولذا أيضاً خالف الرسول عليه الصلاة والسلام ذو اليدين روي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم صلى إحدى العشائين في الحضر وسلم في ركعتين فقام ذو اليدين وقال أقصرت الصلاة أم نسيت يارسول الله فقال عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن فقال ذو اليدين بعض ذلك قد كان فاقبل النبي عليه الصلاة والسلام على القوم وفيهم أبو بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما فقال أحق مايقول ذو اليدين فقالا نعم فقام عليه الصلاة والسلام وأتم الصلاة ثم سجد سجدتين للسهو قال في الاطول وفيه إشكال وهو انه كيف صدر عن معدن الصدق مالم يطابق حتى قيل مراده عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن في اعتقادي فيكون صادقا ولا يخفى أنه يتجه انه كيف يظن به عليه الصلاة والسلام الاعتقاد الغير المطابق فلا بد ان يلتزم انه لا بعد في وقوع الاعتقاد الغير المطابق أو القول الغير المطابق فيما ليس هو من الامور الدينية ولا يبعد أن يقال النسيان ليس منه عليه الصلاة والسلام بل انساه ربه ولذا أمرنا بان لا نقول نسيت بل نسيت على صيغة المجهول من التفعيل انتهي (قوله كل ذلك) مقول قال (قوله قائلا) حال من ذو اليدين (قوله اشارة) يعني انه تفسير لحاصل المعنى وفيه هذه الاشارة (قوله لازائدة على الدليل) وحينئذ يكون التعبير بالتأييد مبالغة في وضوح رسالته الى حد لا يحتاج معه الى اثبات وتكون المعجزة الدالة عليها مؤيدة لها كما سبق منه في خطبة الكتاب (قوله كما يقتضيه) متعلق بالمنفي أي كما يقتضي كون المعجزة زائدا على الدليل ظاهر لفظ التأييد (قوله اما اسم فاعل) أي الناصر لدعواه بالمعجزة (قوله أو مفعول) أي المنصور في دعواه بها وحاصله الثابت رسالته بالمعجزة (كفوي)

جواب الشارح على بعض ماذكرنا لان قصدنا الى تفصيل المقام والاحاطة باطراف الكلام (قوله كقوة الحبل المؤلف من الشعرات) سند للمنع أو نقض اجمالي بعد التفصيلي (قوله كالسمنية) أي المنسوبة الى سومنات هم قوم من عبدة الاوثان قائلون بالتناسخ وبأنه لاطريق الى العلم سوى الحس كذا في شرح المواقف وفي القاموس البراهمة قوم لايجوزون على الله بعثة الرسل وذكر في المواقف لمنكري البعثة سبع طوائف السادسة منهم من أنكر بعثة الرسل لعدم دلالة المعجزة بالنسبة الى الغائبين لانها لا تمكن الا بالعلم بها بالتواتر وانه لايفيد العلم أصلا بل الظن وانه لايجدي في المسائل اليقينية والجواب التفاوت في الالف والعادة ماذكره في الطوالع وقال الاصفهاني الاولى في الجواب بالتفاوت في تصورات الاطراف ولما لم يكن رجحان الثاني ظاهراً سوى الشارح بينهما وتفاوت تصورات الاطراف كما يمكن أن يكون بالوضوح والخفاء وهو الذي ذكره الاصفهاني يمكن أن يكون بحسب المناسبة بالحكم وعدمه وكلام الشارح يعمهما والتفاوت في الالف يمكن أن يكون بوجود الالف وعدمه وان يكون بتفاوت مراتب الالف (قوله والثاني خبر الرسول الخ) أي الخبر في الامر الديني ولذا قال عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم بأمر دنياكم وخالفه ذو اليدين حيث قال في جواب قول ذي اليدين أقصرت الصلاة أم نسيت كل ذلك لم يكن قائلا بعض ذلك قد كان وصدقه صلى الله تعالى عليه وسلم وأصلح صلاته وأدى ماتركه منها سهواً وفي قول الشارح فيما بعد كان صادقا فيما أتى به من الاحكام تنبيه على هذا القيد (قوله المؤيد أي الثابت رسالته) اشارة الى أن المعجزة دليل النبوة لازائدة على الدليل كما يقتضيه التأييد وقوله المؤيد اما اسم فاعل او مفعول ولك ان تجعل المؤيد اسم مفعول صفة للخبر احترازا عن الخبر لا في امر الدين فانه غير مؤيد بالمعجزة وجعله صفة للرسول كما جعله الشارح يخرجه عن كونه مفيداً وتعريف الرسول اما تعريف الرسول من الانسان لانه المقصود بالبيان أو الرسول مختص في لسان الشرع بالانسان والاطلاقات الواقعة على الملك في القرآن وغيره اطلاق لغوي (عصام)

(قوله ولذلك شبه الخ) يريد به ما اشتهر بين الناس أنه عليه الصلاة والسلام قال (علماء أمتي كأنبياء بني اسرائيل) لكن قال الامام السيوطي في الدر المنثور انه باطل لا أصل له وقال الامام الديبعي في التمييز قال الترمذي والزركشي وابن حجر لا اصل له قال الامام السخاوي زاد بعضهم ولا يعرف في كتاب معتبر (قوله ومنهم من أجاب الخ) ومنهم المحشي الخيالي (قوله وأجيب الخ) المجيب المحشي الخيالي (ولي الدين)

والانسان جنس لمفهوم الرسول وان كان نوعا حقيقيا لانه أعم مما اعتبر في المفهوم فظن انه تعريف بالنوع ظن سوء يفضي الى تخصيص الحكم بان النوع غير كاسب مما سوى الماهيات الحقيقية وتعريف الرسول بما يصدق على كل نبي يجعل الرسول والنبي متساويين لينحصر الخبر الصادق في القسمين ويستغنى عن تكلف ان المراد ان الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في القسمين لان نبينا رسول على ان تفسير أسباب العلم للخلق بأسبابه للملك والجن والانس يأبي عن هذا التخصيص لكن في تفسير القاضي ان الرسول من بعثه الله بشريعة مجددة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرير شرع من قبله كأنبياء بني اسرائيل الذين كانوا بين موسى وعيسى عليهما السلام ولذلك شبه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علماء أمته بهم فالنبي أعم من الرسول ويدل عليه انه عليه الصلاة والسلام سئل عن الانبياء فقال مائة ألف وأربعة وعشرون ألفا فقيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جما غفيرا وقيل الرسول من جمع الى المعجزة كتابا منزلا عليه والنبي غير الرسول من لا كتاب له وقيل الرسول من يأتيه الملك بالوحي والنبي يقال له ولمن يوحي اليه في المنام هذا كلامه وأورد على اشتراط الشريعة المجددة بأن اسماعيل عليه الصلاة والسلام من الرسل وليس له شرع مجدد كما صرح به القاضي وعلى اشتراط الكتاب ان الرسل ثلاثة أضعاف الكتب الا واحدا فان الكتب مائة وأربعة ويرد على التمييز بالكتاب ان داود له كتاب وليس برسول حتى فسر الكتاب بما للاحكام وأخرج الزبور عنه ويمكن أن يدفع زيادة عدد الرسل على الكتب بأنه يحتمل شركة رسل في كتاب ألا ترى ان هارون كان شريكا لموسى في رسالته ولهما كتاب واحد ومنهم من أجاب باحتمال تكرار نزول بعض الكتب كالفاتحة ويمكن دفع ورود اسمعيل عليه الصلاة والسلام على التفسير بمن له شرع مجدد بمثل ذلك بأن يقال يحتمل أن تكون شريعة ابراهيم عليه الصلاة والسلام شريعة له بطريق وحي مجدد اليه وأورد على تعريف الرسول والنبي على ما عرفه الشارح به خروج من يدعو الى شريعة من قبله فانه ليس لتبليغ الاحكام بل لتقرير حكم بعث غيره لتبليغه لان الحكم قد بلغه غيره فلا يتأتى منه التبليغ وأجيب بان التبليغ منه الى قوم آخرين غير ممتنع أقول يمكن جعل ما ذكره الشارح تعريفا للرسول

(قوله لانه اعم) أي لان الانسان اعم من مفهوم الرسول يعني ان الانسان وان كان نوعا حقيقيا في نفسه الا انه جنس لمفهوم الرسول لانوع له لانه اعم والاعم لا يكون نوعا الاخص وذلك ظاهر وقولهم النوع يحد ولا يحد به معناه انه لا يحد به نفسه لا انه لا يحد به شيء أصلا (قوله على ان تفسير أسباب العلم الخ) يعني ان تعميم الخلق هناك للطوائف الثلاث يأبى عن تخصيص كون الحصر بالنسبة الى هذه الامة هنا وفيه ان ذلك التعميم لا يأبى عن هذا التخصيص وانما يأبى عنه تعميم الانس من هذه الامة وذلك ليس بقطعي بل يجوز ان يراد بالانس هناك أيضا هذه الامة على ان التعميم هناك انما يأبى عن التخصيص هنا لو وجب التطابق بين الكلامين في التعميم والتخصيص ولا يخفى انه ليس بواجب (قوله لكن في تفسير القاضي) في سورة الحج عند قوله تعالى (وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي) الآية (قوله بانه يحتمل شركة رسل في كتاب) قيل فيه انه يلزم حينئذ ان يكون كثير من الانبياء رسولا فان أنبياء بني اسرائيل كانوا شركاء في التوراة والزبور مع ان عددهم أكثر من عدد الرسل انتهي (يعني) (قوله يحتمل أن تكون شريعة ابراهيم) فيه أن تجدد الوحي لا يستلزم تجدد الشريعة والكلام في الثاني لا في الاول (قوله وأجيب بان التبليغ الخ) ويمكن أن يجاب عنه أيضا بتعميم التبليغ للحقيقي والحكمي وحمله على ما يعم التقرير وبتخصيص التعريف بما هو الاعم الاغلب وبتقدير المعطوف أي لتبليغ الاحكام أو تقريرها فتأمل (كفوي)

(قوله وفي صحة الخ) وذلك لان اسماء الله تعالى توقيفية عند الجمهور فيتوقف الاطلاق على وروده من الشارع لكن عند بعض يصح الاطلاق وان لم يرد منه اذا لم يشعر بالنقص كما تقدم منا التفصيل (قوله وقد يجاب الخ) المجيب هو المحشي الخيالي وكذا المورد بعده (ولي الدين)

(قوله لمجرد تبليغ الاحكام) يرد عليه ان اسماعيل صلوات الله على نبينا وعليه من الرسل وليس مبعوثا لمجرد تبليغ الاحكام بل لتقرير شرع أبيه ابراهيم عليه السلام كما صرح به البيضاوي عند قوله تعالى وكان رسولا نبيا فتأمل (قوله ولا يتمكن) أي من يعارضه (قوله من ذلك) أي من وضع يديه على رأسه (قوله الاولى أن يقول أريد به الخ) يعني ان الظاهر ان قوله قصد مبني للمفعول وفاعله المحذوف هو الله تعالى والمعنى قصد الله به اظهار صدق من ادعى فيلزم اطلاق القصد على ارادته تعالى وهو محل تأمل اذ لم يسمع اطلاقه عليها ويجيئه بمعنى الصفة الازلية القائمة بذاته تعالى وانما قال الاولى لانه يجوز (١) أن يكون الفاعل المحذوف من ادعي الرسالة أي قصد به من ادعى الرسالة اظهار صدقه في دعواه وأيضا يجوز أن يكون قصد مبنيا للفاعل وفاعله قوله من ادعي الرسالة فالمعنى قصد به من ادعي الرسالة اظهار صدق في دعواه (قوله والا لكان فعله معللا بالغرض) أي والتالي منتف عند الاشعرية فلا يطابق التعريف مذهبهم وفيه انه يجوز أن يكون التعريف المذكور للماتريدية القائلين (٢) بان أفعاله تعالى معللة كما ذكره الشارح في تهذيبه وشيد أركانه هناك (قوله دلالته) الظاهر قصد دلالته ولعل ترك القصد من قلم الناسخ

بالمعنى الاخص بان يقال الرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لمجرد تبليغ الاحكام كما هو المتبادر ومن بعث لتقرير شرع من قبله لم يبعث لمجرد تبليغ الحكم بل لتبليغه الي من لم يبلغه وتقريره لمن بلغه (قوله والمعجزة أمر خارق للعادة قصد به اظهار صدق من ادعى أنه رسول الله) قد اختصر عبارتهم المشهورة أعني فعل خارق للعادة أو ما ينوب منا به من الترك بقوله أمر فوضع الامر الشامل للفعل والترك موضع الفعل وما ينوب منا به فان تعجيز الغير كما يكون باقتدار مدعي الرسالة على فعل خارق للعادة يكون بعدم خلق القدرة فيمن يعارضه لان يأتي بمقدور كأن يقول المدعي معجزتي اني أضع يدي على رأسي ولا يتمكن من ذلك وقوله خارق للعادة احتراز عن ترتيب المقدمات المنتجة لدعوى الرسالة فانه أمر قصد به اظهار صدق من ادعى الرسالة لكن ليس بخارق للعادة وقوله قصد به اظهار صدق الاولى أن يقول أريد به لان المريد هو الله تعالى ＊ وفي صحة اطلاق القصد على ارادته تأمل وأورد عليه أنه ليس مراد الله بالامر الخارق للعادة اظهار الصدق والا لكان فعله معللا بالغرض وأجيب بان المراد بقصد اظهار الصدق به دلالته على الصدق فالقصد ههنا من قبيل قصد المدلول بالدال لا قصد الفائدة بالفعل ولا يخفى ان اللائق حينئذ أن يقال قصد به صدق من ادعى النبوة لان المقصود بالدال ما أريد اظهاره لا الاظهار الا انه أدرج الاظهار للتنبيه على ان القصد الى الصدق قصد اظهار لا قصد تحصيل وبهذا اندفع ان كرامات الولي عدت معجزة نبيه ولا يقصد بها اظهار صدقه لانه يدل على صدقه وينكشف به صدقه فقد أراد الله تعالى به صدقه ＊ وقد يجاب بان عدها معجزة على سبيل التشبيه

(قوله فالقصد ههنا الخ) فيه وقوع فيما هرب منه فان الدال الذي هو المعجزة فعل الله تعالى والمدلول الذي هو الصدق فائدته المترتبة عليه فقصده به يستلزم كون فعله معللا بالغرض (قوله قصد اظهار) فيه وقوع فيما هرب منه واعتراف بما نفاه (قوله لا قصد تحصيل) اذ الصدق حاصل في نفسه فلا يمكن قصد تحصيله والا لكان قصدا لتحصيل الحاصل (قوله لانه يدل على صدقه) تعليل للاندفاع وفيه ان مجرد الدلالة على صدقه غير كاف بل لا بد من قصد الدلالة عليه وذلك محل بحث (كفوي)

---

(١) قوله لانه يجوز أن يكون الفاعل قال محمد شريف هذا هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم يسمع في حقه تعالى وأيضا لا يعلم حاله في الامور الجزئية حتى يحكم انه مراده أو غير مراده انتهى وقد قال الكستلي المرجع في معرفته الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي للمشاهد المسترشد ولا دور اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المعجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك العلم على ما مر نظيره فيندفع الاشتباه منه

(٢) وأما تعريفها عند الاشعرية فهو انها أمر يظهر بخلاف العادة على يد من يدعي النبوة منه

(قوله مما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله والنظر الخ) تفصيل كون النظر له ثلاثة معان في حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره (ولي الدين)

(قوله واورد سحر المتنبي) بانه يدخل في تعريف المعجزه مع انه ليس بمعجزة وحاصل جوابه بقوله لان الله الخ ان سحر المتنبي ليس بمتحقق ومادة النقض لابد أن تكون من المتحققات وأجاب المحشي الخيالي عن هذا الايراد بان اظهار الشيء فرع وجوده ولا وجود لصدق المتنبي فلا يصدق على سحره انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل في التعريف. بقي انه لابد من قيد الظهور على يد المدعي ليحترز عن أن يتخذ الكاذب معجزة من يعاصره من الانبياء حجة لنفسه كما في شرح المقاصد ويمكن أن يقال اعتبار قيد الحيثية مغن عن ذلك القيد أي من حيث انه قصد به اظهار صدقه فلا يدخل في التعريف (قوله فيستحيل أن يخلق) هذا انما يتفرع على ماقبله أن لو وجب عند خلق السحر أن يريد تصديق الساحر المتنبي وذلك محل بحث (قوله لانه لايندفع به الخ) فيه ان أريد انه لا يندفع به الالتباس بحسب الظاهر فهو ليس بمحذور على انه مشترك بينه وبين الجواب الذي ذكره كما لايخفي وان أريد انه لايندفع به الالتباس بحسب الحقيقة فهو ممنوع بل الترتب على الأسباب فارق بينهما قال في شرح المقاصد السحر اظهار أمر خارق للعادة من نفس شريرة خبيثة بمباشرة أعمال مخصوصة يجري فيها التعلم والتعليم والتلمذ وبهذين الاعتبارين يفارق المعجزة والكرامة وبانه لايكون بحسب

اقتراح المقترحين وبانه يختص ببعض الازمنة أو الامكنة أو الشرائط وبانه قد يتصدى لمعارضته ويبذل الجهد في الاتيان بمثله وبان صاحبه ربما يتعلق بالفسق ويتصف بالرجس في الظاهر والباطن والخزي في الدنيا والآخرة الى غير ذلك من وجوه المفارقة انتهى (قوله عن خارق للعادة يظهر قبل دعوي النبوة) اذ لايصح ارادة اظهار صدق الدعوي بما وجد قبلها وفي نسبة الاحتراز عنه (أو)

الى قوله من ادعي النبوة نظر فانه انما يحترز عنه بمجموع قوله قصد به اظهار صدق من ادعي النبوة (قوله وهي ماظهرت قبل وجود الانبياء) كالنور الذي كان يتقلب في آباء نبينا عليه الصلاة والسلام الى أن ولد وكولادته مختونا مسروراً واضعاً احدى يديه على عينيه والاخرى على سوأتيه كما في شرح المقاصد (قوله لقرب زمان وجودهم) أو بعد وجودهم قبل دعوي النبوة فان بعض الارهاصات قد كان بعد وجودهم كخاتم النبوة بين كتفي رسولنا عليه السلام وطول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسط ورؤيته من خلفه كما كان يري من قدامه كما في شرح المقاصد (قوله والنظر اما بمعنى الحركتين الخ) واعلم انا اذا أردنا تحصيل مجهول مشعور به من وجه انتقلت النفس منه وتحركت في المعقولات حركة من باب الكيف الى أن تجد مبادى هذا المطلوب ثم تتحرك في تلك المبادى على وجه مخصوص وتنتقل منها الى المطلوب فهناك حركتان ويلزم الحركة الثانية ترتيب المبادى فذهب الاوائل الى أن النظر المتوسط بين المعلومات والمجهولات في الاستحصال هو مجموع الحركتين اذ به يتوصل من المعلوم الى المجهول توصلا اختياريا وذهب المتأخرون الى انه الترتيب اللازم للحركة الثانية لان حصول المجهول من مباديه يدور عليه وجودا وعدما وقيل هو ملاحظة المعقولات في ضمن تلك الحركة هكذا حقق الشريف في حاشية المطالع فأشار اليه المحشي في معرض الاستدلال على قوله فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل فتدبر (كفوى)

وأورد سحر المتنبي ودفعه ظاهر لان الله تعالى لايريد به تصديقه اذ يستحيل من الله تعالى تصديق الكاذب فيستحيل ان يخلق مع دعوى النبوة فيه السحر والا لكان مصدقا للكاذب وهذا الجواب أولى مما قيل ان السحر ليس خارقا للعادة بل من قبيل ترتب الآثار على أسباب كلما باشرها أحد ترتب عليها ان يخلق الله تعالى اياها لانه لا يندفع به التباس المعجزة بالسحر بخلاف هذا الجواب فلذا لم يلتفتوا اليه لا لانهم لم يتنبهوا على انه ليس خارقا للعادة كما ظن وقد احترز بقوله من ادعى النبوة عن خارق للعادة يظهر قبل دعوى النبوة ومنه الارهاصات وهي ماظهرت قبل وجود الانبياء لقرب زمان وجودهم والارهاص بناء البيت فكأنها بناء بيت اثبات النبوة (قوله أي النظر في الدليل) الاولى تفسير الاستدلال باقامة الدليل ليشمل ما يتعلق بالدليل بمعنى قول مؤلف من قضايا الخ فانه ليس الاستدلال به النظر في الدليل* والنظر اما بمعني الحركتين أو الترتيب اللازم للحركة الثانية أو الملاحظة اللازمة للحركتين وأدرج لفظ الامكان سواء حمل على الامكان الخاص

(قوله كما قيل) قائله المحشي الخيالي (قوله أولان العلم على عطف على قوله فلان العلم الخ)وحاصل هذين الدليلين ان العلم جاء بمعنى اليقين فيمكن ارادته في هذا التعريف أوان العلم يستعمل بمعنى يشمل التصور واليقين ويراد منه اليقين فيكون التعريف مختصا بالدليل الذي يقابل الامارة (قوله على ان الدليل الخ) وهي ههنا بمعنى مع يعنى ان هذا التعريف يقتضي ان يكون مركباً مع انه مفردعندهم فاشار الى الجواب عن هذا بقوله وقيل الخ وقائله المحشي الخيالي(قوله ولايلزم الخ) هذا ايراد آخر على المحشي الخيالي حيث ادعى لزوم هذا بقوله حتى يلزم كون المقدمات دليلا (قوله لان قيد الحيثية الخ) هذا علة لقوله ولا يلزم الخ واما قوله لانه يمكن الخ فهو علة اللزوم (ولي الدين)

أو على الامكان العام فى جانب الوجود ليشمل التعريف دليلا لم يتوصل به على ماقيل أو هو بمعني الامكان الخاص وفائدته ما ذكر مع التنبيه على ان دليلاما لا يجب أن يتوصل به بل الوصول الى العلم بخلق الله تعالى العلم عقيب الاستدلال وللدليل معني عام وخاص فالاول يشمل الامارة والثاني يقابلها ويمكن حمله على أيهما شئت أما حمله على الاول كما قيل فلأن العلم يكون بمعنى التصديق وفيه نظر لما في المواقف من ان اطلاق العلم على الظن والجهل والشك والوهم يخالف الشرع والعرف واللغة وأما حمله على الاخص فلان العلم جاء بمعنى اليقين على ما جرى عليه توجيه شرح مختصر ابن الحاجب ولا يخفى انه يلغو حينئذ قوله بمطلوب خبري الخ الا أن يجعل قرينة على انه أريد بالعلم اليقين لامايشمل التصور أو لان العلم بمعنى يشمل التصور واليقين * (قوله ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم) بمنزلة الجنس للمعرف والدليل وقوله بمطلوب خبري يخرج المعرف * وقوله بصحيح النظر فيه يقتضي ان يكون الدليل المقدمتين لانهما اللذان يقع النظر فيهما على ان الدليل عندهم العالم مثلا فقيل المراد بصحيح النظر فيه صحيح النظر في أحواله فخرجت المقدمتان وظاهر عبارة شرح المواقف أن المقدمتين ليستا دليلا لكن فيه ان النظر ليس في حال العالم بل في حاله وحال الوسط وحال الوسط لا يلزم أن يكون حاله ولا يلزم أن يكون العالم الموضوع لمقدمة هي جزء المرتب الذي وجده صاحب الحدس وانتقل منه الى مطلوب خبري دليلا لانه يمكن التوصل بصحيح النظر فى حاله الى مطلوب خبري لان قيد الحيثية التي تخرجه معتبرة في التعريف فتأمل (قوله وقيل مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولا آخر) أسقط القول عن التعريف والمشهور قول مؤلف

(قوله على ماقيل) القائل هو السيد الشريف فى حواشيه على شرح المختصر (قوله كما قيل) القائل هو صلاح الدين المحشى فانه قال خرج بقوله الي العلم بمطلوب الامارة التي تفيد الظن لان العلم على مافسره لايعم ذلك ويمكن حمله على الاعم انتهي (قوله يقع النظر فيهما) لان كلا من الحركة والترتيب والملاحظة انما يقع فى المقدمتين (قوله وظاهر

عبارة شرح المواقف ان المقدمتين الخ) فانه قدس سره قال أراد بالنظر فيه مايعم النظر فى نفسه والنظر في أحواله ليتناول المفرد كالعالم مثلا فانه يسمى عندهم دليلا ويتناول التصورات المتعددة غير مأخوذة مع الترتيب وحينئذ يلزم تناوله للمقدمات اذا لم تؤخذ مع ترتيبها انتهى فحمل قوله وحينئذ يلزم الخ على الاعتراض أي يلزم تناوله للمقدمات مع انها ليست دليلا عندهم فينتقض التعريف ولك أن تحمله على البيان والتوضيح أي يلزم تناوله للمقدمات أيضاً فانها من أفراد المعرف عندهم فيكون التعريف جامعاً موافقاً لظاهر ماذكره قدس سره في حاشية شرح المختصر فتدبر (قوله وحال الوسط لايلزم أن يكون الخ) بل قد يكون كما فى الشكل الاول وقد لايكون كما فى غيره لاسيما عند سلب أحدي المقدمتين كقولنا لاشيء من الانسان بجماد وكل حجر جماد وفيه أن قولنا كل حجر جماد متضمن لكون بعض الجماد حجرا وهو حال الانسان فتدبر (قوله ولايلزم أن يكون العالم الخ) جواب عن نقض مقدر على التعريف وهذا النقض وارد على ظاهر التعريف سواء فسر النظر فيه بالنظر في أحواله أولا لكن لما انجر كلامه الي تفسيره به خص النقض بالعالم والا فيرد النقض بالمقدمات الحسية اذا أبقى قوله بصحيح النظر فيه على مقتضي ظاهره كما لا يخفى وحاصل النقض أن العالم باعتبار انه موضوع لمقدمة حدسية يصدق عليه التعريف فانه مما يمكن التوصل بصحيح النظر فى حاله الى مطلوب خبري مع انه بذلك الاعتبار ليس بدليل وحاصل الجواب ان الحيثية معتبرة فى تعريفات مايختلف باختلاف الاعتبارات والحيثيات كالدليل فالمعني ان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري من حيث انه كذلك فتدبر (كفوي)

(قوله ولا يخفى الخ)هذا شروع فى الرد على المحشي الخيالي (قوله على ان ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ولك حينئذ) أى حين اذ اريد باستلزام القول الملفوظ استلزام مدلوله (ولى الدين)

(قوله أنسب بالمؤلف) أي من القول ووجه الانسبية إما ماذكره فى حاشيته على شرح الشمسية من أن القول الذي هو جنس القياس بمعنى المركب المراد منه مايدل جزء لفظه على جزء معناه وهو بهذا المعنى لايتعدي بكلمة من بخلاف المؤلف فانه بمعنى ألف فيتعدي بها وإما ماذكره السيد الشريف فى شرح المواقف من انه اذاقيل قول من قضايا يتوهم أن المراد قول من جملة القضايا من قبيل فرد من الافراد وان ضعفه هذا المحشي في الحاشية المذكورة بوجهين أحدهما ان العبارة المتعارفة في هذا المعنى قضية من قضايا أو قول من أقوال والثاني ان الجمع في هذا المعنى يكون بمعناه لابمعنى مافوق الواحد كما هو المقرر في مجموع تعريفات أهل الميزان فان هذين الوجهين لاينافيان التوهم والانسبية (قوله ولايخفى ان النظر) أي نظر أصحاب هذا التعريف وبحثهم وهم المنطقيون انما هو فى الدليل العقلى دون اللفظى وفيه أن نظرهم بالذات وان كان في المعقولات الا أن لهم شغلا بالالفاظ أيضا لتوقف الافادة والإستفادة عليه كما قالوا ولذا جعلوا مباحث الالفاظ من أجزاء المنطق فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يكون خارجاً عن مقامهم ولعل هذا هو المدار للتسليم بقوله على ان ماقيل الخ (قوله على ان ما قيل الخ) الظاهر المناسب للمقام ان يقال على ان الحمل المذكور غير صحيح في نفسه فان المؤلف الملفوظ لا يستلزم قولا آخر واما ماقيل ان المؤلف الملفوظ الخ (قوله مع انه تكلف) لعل وجه التكلف هو إنه يلزم حينئذ اثبات الواسطة في الاستلزام وهو مناف لقولهم لذاته الا ان يقال المراد منه هو الاستلزام بلا واسطة مقدمة اجنبية كما في قياس المساواة والمعقول ليس باجنبي بالنسبة الى الملفوظ ولا يخفى ما فيه من البعد والتكلف (قوله لان التعقل الخ) أى تعقل الدليل لا يستلزم التحقق أى تحقق القول الآخر ويحتمل ان يكون المعني ان تعقل الدليل لا يستلزم تحققه حتي يستلزم تحقق القول الآخر (قوله اذ التلفظ) تعليل لقوله ان القول الآخر لا محالة محمول الخ (قوله ويرد عليه) أي على الشارح (قوله وان هذا) عطف على انهذا أي يرد عليه أيضاً ان هذا ليس تعريفا للدليل مع ان مقتضى سوق كلامه أنه تعريف له بل هو تعريف قسم من الدليل وذلك لان الدليل منقسم الى القياس والاستقراء والتمثيل كما في المواقف وهذا تعريف للقياس خاصة فلا يناسب ايراده ههنا (قوله الاعم من الدليل بالمعني الاخص) مجرد تفصيل في المقام لا مدخل له فى الكلام والدليل بالمعني الاخص هو ما يفيد اليقين (قوله الا أن يقال) استثناء من قوله الاعم (قوله وهو) أي ذلك التعريف الاخص (قوله على ماحققه الخ) حيث قال الاستلزام لذاته يخرج غير البرهان فان غيره لا يستلزم لذاته شيئا فانه لا علاقة بين الظن وبين شئ لانتفائه مع بقاء سببه (قوله وبهذا ظهر وجه آخر) وهو ترك قيد متي سلمت مقدماته (كفوى) (قيل)

---

(٨٦)

لاغناء المؤلف عن القول ولم يعكس لان الجار أنسب بالمؤلف * ولا يخفى ان النظر في الدليل العقلى دون اللفظى فحمل التعريف على تعريف الدليل اللفظي لا يناسب المقام على ان ما قيل ان المؤلف الملفوظ يستلزم القول المعقول بواسطة ان الملفوظ يستلزم تعقل المعقول بالنسبة الى العالم بالوضع مع انه تكلف سمج لا يتم لان المراد بالاستلزام الاستلزام في الواقع لافي العلم اذ لا استلزام فيه في غير الشكل الاول ولا يلزم من القول الملفوظ وان استلزم العلم بالقول المعقول تحقق قول آخر لان التعقل لا يستلزم التحقق نعم يمكن ان يقال ان المراد باستلزام القول الملفوظ قولا آخر استلزام مدلوله فيكون وصف اللفظ بالاستلزام من قبيل وصف اللفظ بحال معناه على المسامحة المشهورة ولك حينئذ أن تريد بالقول الآخر أيضاً القول الملفوظ وان اشتهر ان القول الآخر لا محالة محمول على المعقول اذ التلفظ بالدليل لا يستلزم التلفظ بالمدلول ويرد عليه أن هذا اصطلاح المنطقيين دون أرباب الكلام فلا يناسب قوله وقيل لانه يشعر بأن القائل من أهل الكلام وان هذا ليس تعريف الدليل بل هو تعريف قسم منه وهو القياس الاعم من الدليل بالمعنى الاخص الا أن يقال هذا التعريف أخص من تعريف القياس المنطقي وهو تعريف للبرهان على ما حققه شارح مختصر ابن الحاجب وأيده الشارح بانه حذف منه ما يذكر في كتب المنطق من قولهم متى سلمت وانما أسقط لئلا يتناول غير البرهان وبهذا ظهر وجه آخر لكون التعريف السابق للدليل بالمعني الاخص

(قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وفيه ما عرفت) يريد به قوله وفيه نظر لما في المواقف الخ (قوله وأورد الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر ضعف الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

قيل في تذكير ضمير لذاته تذكر ان للصورة مدخلا في الاستلزام وان المستلزم هو أمر وجداني ونوقش بأن المستلزم للقول الآخر بحسب الواقع ليس الا القضايا اذ الصورة هي الامر العقلي الحاصل من الترتيب وليس أمراً متحققاً كالقضايا وليس بشيء لان كلية الكبرى وايجاب الصغرى مثلا من دواخل الهيئة وهي أمور متحققة داخلة في اللزوم حتى لو انتفت لم تستلزم القضايا قولا آخر (قوله وأما قولهم الدليل هو الذي يلزم من العلم به العلم بشيء آخر) المراد بالموصول هو الكاسب لاشتهار ان الدليل هو الكاسب فلا ترد أمور يلزم من العلم بها العلم بشيء آخر من غير نظر والمراد بالعلمين هنا التصديقان فخرج المعرف وفيه ما عرفت أو اليقينيات وأورد عليه خروج ما عدا ما هو على طريقة الشكل الاول والقياس الاستثنائي ويمكن دفعه بأن المراد لزوم العلم منه بعد العلم بوجه الدلالة وعلى هذا لو أريد باللزوم في التعريف الثاني اللزوم في العلم لتم ويكون أوفق بكون هذا التعريف أوفق به (قوله فالقطع بأن من أظهر الله المعجزة على يده تصديقا له في دعوى الرسالة الخ) لا حاجة الى قوله تصديقا له لاندراجه في المعجزة ومعنى قوله واذا كان صادقا يقع العلم بمضمونها قطعا واذا كان معلوم الصدق اذ صدق المتكلم لا يوجب العلم بحكم أتى به ما لم يعلم فيجب أن يؤول قوله كان صادقا فيما أتى به من الاحكام أيضاً بذلك ليتكرر الاوسط والمراد بما أتى به الاحكام التبليغية كما يشعر به قوله أتى به وقيل هي المتبادرة من الاحكام وبهذا ظهر ضعف ما قيل ان العلم بصدقه في الاحكام التبليغية لانه لو لم يصدق لبطل دلالة المعجزة. وأما في غيرها فلانه ثبت بالادلة القطعية عصمته عن

(قوله اذ الصورة الخ) فيه ان كونها أمراً عقلياً غير متحقق في الخارج لا يستلزم عدم المدخلية في الاستلزام اذ الاستلزام بين الشيئين لا يقتضي تحققهما في الخارج (قوله في اللزوم) الظاهر في الاستلزام (قوله وفيه ما عرفت) من ان اطلاق العلم على مطلق التصديق يخالف العرف والشرع واللغة (قوله ويمكن دفعه الخ) وقد يجاب عن الايراد المذكور بأن المراد لزوم نفس المدلول لا نفس الدليل بحسب الخارج ولفظ العلم مقحم وبأن المراد باللزوم هو الثبوت والحصول وبان المراد هو اللزوم اللغوي وهو عدم الانفكاك بعد المقارنة فالعلم بالنتيجة بعد الحصول من تلك الاشكال لا ينفك عن العلم بها وبان المراد هو اللزوم مع اعتبار جميع شرائط الانتاج وبان التعريف المذكور لفظي لا يضره خروج بعض الافراد وبان ما عدا الشكل الاول ليس بدليل حقيقة واطلاق الدليل عليه باعتبار اشتماله على الدليل أي الشكل الاول وبان الدليل هو الاشكال مع دلائل انتاجها لا وحدها فهذه أجوبة ثمانية في الكل تعسف وتكلف يتنفر عنه طبيعة التعريف ومع ذلك في الكل فساد يظهر بالتأمل وههنا جواب تاسع ذكره بعض الافاضل وهو ان كل واحد من التعريفات الثلاثة مبني على اصطلاح فلا يضر خروج ما عدا الشكل الاول على الاصطلاح الثالث كما لا يضر خروج الاشكال بالكلية عن الاول والمفرد والمقدمات المتفرقة عن الثاني وهذا أقل تعسفا من الكل وان ورد عليه أيضاً أنه لم يعرف اصطلاح على اطلاق الدليل على الشكل الاول فقط فتدبر (قوله فيجب ان يؤول الخ) فيه ان قوله فالقطع داخل على قوله كان صادقا وذلك كاف في تكرر الاوسط بل لا يصح تأويله بذلك اذ يصير المعنى حينئذ من أظهر الله المعجزة على يده مقطوع بكونه معلوم الصدق وليس المراد ذلك كما لا يخفى (قوله وبهذا ظهر) أي بكون قوله أتى به مشعراً بكون المراد الاحكام التبليغية ظهر ضعف ما قيل حيث عمم المراد من الاحكام التبليغية وغيرها أو المعنى وبعدم ايجاب صدق المتكلم للعلم بحكم أتى به ما لم يعلم صدقه ووجه الضعف حينئذ ان قول القائل فلا يكون كاذبا لا يستلزم المدعى اذ غاية ما يلزم منه صدقه لا كونه معلوم الصدق الا ان يقال مراد القائل انه لا يكون كاذبا بل يكون معلوم الصدق فان ثبوت العصمة عن الذنوب بالادلة القطعية يفيد العلم بالصدق بالنسبة الى العلم بتلك الادلة القطعية (قوله عن الذنوب) أي المنافية للنبوة ومنها الكذب كما قيل (كفوي)

(قوله ولا يرد الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله حتى يتجه الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله وذلك لما مر) أي وكون المراد بما أتي به من الاحكام التبليغية ثابت لما مر من امر ذي اليدين وحاله من مخالفته لقوله عليه الصلاة والسلام كل ذلك لم يكن بقوله بعض ذلك قد كان وتصديقه عليه الصلاة والسلام اياه في ذلك اذ لو كان قوله عليه الصلاة والسلام معلوم الصدق لم تصح تلك المخالفة والتصديق وفيه ان تجويز كذب الرسول عليه الصلاة والسلام ولو في غير التبليغية أجتراء عظيم وجسارة جسيمة في حقه عليه الصلاة والسلام بل يجب تأويل كلامه بما يخرجه عن الكذب بمثل ما نقل عن الشيخ أكمل الدين في شرح المشارق حيث قال معناه لم (٨٨) أشعر بشئ من ذلك ويدل على ذلك ما روى انه عليه الصلاة والسلام أقبل على القوم فقال أحق مايقول ذو اليدين كما لا يخفى على من تأمل في القولين وأما قوله عليه الصلاة والسلام أنتم أعلم بأمور دنياكم فهو لا يفيد شيئا في المقام كما لا يخفي على ذوي الافهام (قوله وانه لا اختصاص لهذا) أي للمشابهة بالعلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات (قوله من الاستدلاليات) أي من بين الاستدلاليات (قوله بناء على انه) تعليل للنفي (قوله اذ يجب ذلك) تعليل للنفي وهو عدم الافادة والظاهر اذ هو انما يجب الخ (قوله لو كان) وليس فليس (قوله حتى يتجه ان تفسير التيقن الى آخر) لا يخفى ان اتجاه ذلك لا يتوقف على قصد الشارح الاخراج المذكور فلا يصح تفريع عدم اتجاهه على عدم قصده ذلك (قوله بما لا يغني عن الثبات) كتفسيره بالجزم المطابق كما فعله المحشي الخيالي (لان)

الذنوب فلا يكون كاذبا وذلك لما مر من أمر ذى اليدين * وقوله أنتم أعلم بأمور دنياكم ويجب تخصيص ما أتى به عما أتي به عمداً لا سهواً على ما عليه الجمهور خلافاً للاستاذ ومن تبعه * والظاهر ان خبر الرسول في افادته العلم ليس مما يتوقف على الاستدلال بل من قبيل قضايا قياساتها معها فتأمل (قوله والعلم الثابت به) أي بخبر الرسول صلى الله عليه وسلم هذا هو الظاهر ويحتمل أن يراد والعلم الثابت بالاستدلال على أن يرجع قوله به الى الاستدلال المستفاد من الاستدلالي والمقصود به الرد على من أنكر افادة النظر العلم مطلقاً كالسمنية أو في الالهيات كالمهندسين بعد جعل العلم الحاصل من خبره صلى الله تعالى عليه وسلم استدلالياً لئلا يعتري الشك فى كون خبره من أسباب العلم وحاصل الرد ان التشكيك في العلم الحاصل بالدليل كالتشكيك فى العلم الضروري ولا يرد عليه ما أورد على توجيه الشارح من ان هذا كلام يستغني عنه بما سبق من ان خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي وانه لا اختصاص لهذا من الاستدلاليات بالحاصل من خبره فلا وجه (١) للتخصيص والاقرب (٢) أن يقال ان مراد المصنف بيان قربه من الضروريات في قوة اليقين وكمال الثبات وكانه اشارة الى ما يقال ان الادلة النقلية مستندة الى الوحي المفيد حق اليقين والى التأييد الالهي المستلزم لكمال العرفان المنزه عن شائبة الوهم بخلاف العقليات الصرفة فان العقل (٣) يعارضه الوهم فلا يصفو عن كدر هذا * واعلم انه ليس فى كلام الشارح ما يفيد انه لم يحمل كلام المصنف على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعني الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لا يفيد انه لم يقصد ذلك بناء على أنه لو قصد ذلك لقال فهو العلم بمعني الاعتقاد الجازم الثابت كمال الثبوت اذ يجب ذلك لو كان مقصوده تعيين مرتبة العلم ويحتمل أن يكون مقصوده ان العلم في قوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بمعني أخص مما سبق لانه المناسب للمقام ثم ينبغي حمل قوله سابقا في الخبر المتواتر وهو موجب للعلم الضروري أيضاً على هذا المعنى فلا وجه لتخصيص الحمل بهذا المقام (قوله في التيقن) أي عدم احتمال النقيض والثبات أي عدم احتمال الزوال بتشكيك المشكك فسر التيقن بما لا يلائمه والثبات بما يلائمه ولم يقصد اخراج شئ منهما عن كونه مغنياً عن الآخر حتي يتجه أن تفسير التيقن بعدم احتمال النقيض يوجب اغناءه عن الثبات ولا وجه لتكلف تفسير التيقن بما لا يغنى عن الثبات

(١) قوله فلا وجه للتخصيص قد يجاب بانه اعتناء بشأنه ولا نسلم أيضاً كونه سائر العلوم النظرية بتلك المثابة ولا يخفى على الفطن ان ما ذكره بقوله والاقرب يرجع في الحقيقة الي ذلك (٢) (قوله والاقرب الخ) حاصله منع البناء مستنداً بان المراد بيان قربه من الضرورة في قوة التيقن وكمال الثبات لا في مطلق التيقن والثبات حتى يغنى عن ذلك وبذلك يعلم وجه التخصيص أيضاً (٣) (قوله فان العقل يعارضه الوهم) فان قيل الوهم لا يدرك الا المعاني الجزئية والعقل انما يدرك الكليات فكيف المعارضة بينهما أجيب بان مدرك الكل هو النفس لكنها تدرك الكليات بالقوة العاقلة والجزئيات بالحواس ومعنى المعارضة انجذابها الى آلة الوهم دون العقل فيما هو من حقه أن يستعمل فيه العقل وذلك لان ألفها بالحس والوهم ومدركاتها أكثر كذا فى التلويح وشرح المقاصد المنلازاده على الخيالي (منه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله لان الثبات يغني عن ذكره) لدخوله تحت التيقن وفيه ان التكلف المذكور توجيه لكلام المصنف بعد الوقوع بحيث يخرجه عن التكرار وذلك عادة مستمرة بين الموجهين ولم يسمع فى مثله المؤاخذة بانه مما لا وجه له (قوله على ان المقصود المبالغة) الظاهر انه علاوة لقوله حتى يتجه ان تفسير الخ أي لو سلم انه متجه لكن لا بأس به لان المطلوب المبالغة الخ فلا يضر به الاغناء المذكور بل ينفعه وفيه ان المبالغة تحصل بتفسير التيقن بما لا يغني عن الثبات أيضاً كتفسيره بالجزم المطابق على ان يكون من قبيل التجريد ثم ذكر ما هو المجرد للمبالغة (قوله فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف) أي لا بيان الاقسام الحاصل من رفع تلك القيود وهذا اشارة منه الى دفع ما يتوهم من ان هذا التفسير خلاف الظاهر جداً اذ الظاهر ان يكون المعني ان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت ووجه الدفع ان المتعارف في أمثال هذا المقام بيان فائدة القيود ولم يتعارف بيان فائدة الجنس أيضاً وهذا كاف في الصرف عن الظاهر فافهم (٨٩) (قوله وبهنا) أي بتفسير قوله والا بما فسرناه

لان الثبات يغني عن ذكره الموجب للتكلف والتكلف لايغنى ولايسمن على ان المقصود المبالغة فى افادة خبر الرسول اليقين اخراجا للعلم الحاصل به عن معرض التقليد وبهذا اندفع أيضاً ماسبق من انه مستغنى عنه بعد دعوى أنه يوجب العلم الاستدلالى وانه لاوجه للتخصيص بهذا العلم الاستدلالى ولايخفى أن قوله فى التيقن مسامحة لان التيقن صفة المعلوم لا العلم (قوله والا) اى وان لم يكن الاعتقاد مطابقاً جازماً ثابتاً لكان جهلا بانتفاء المطابقة أوظناً بانتفاء الجزم أوتقليداً بانتفاء الثبات فالمقصود به بيان فائدة قيود التعريف وبهذا اندفع انا لانسلم انه لو لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت لكان أحد الامور الثلاثة بل جاز أن يكون شكا أو وهما بانتفاء الاعتقاد * واعلم أن المراد بالاعتقاد الحكم الذهني الجازم أو الراجح ليعم الاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبل التشكيك كذا ذكره الشارح فى شرح التلخيص (قوله فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط) لايخفي أن ماذكره من الاسئلة والاجوبة لادخل فيها لقوله والعلم الثابت به يضاهي العلم الثابت بالضرورة فى التيقن والثبات انما هي متعلقة بما قبله فتستحق التقديم عليه وحصول الايراد الاول ان افادة خبر الرسول العلم انما هو فى المتواتر فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسبابه وذلك المتواتر يرجع الى القسم الاول ويندرج تحته فلا يصح عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق قسيما للخبر المتواتر ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ وعدم ملاحظة رجوع خبر الرسول الى المتواتر فلا يصح جعله موجباً للعلم الاستدلالى وحصول

به اندفع ماقيل انا لانسلم الى آخره اذ مبناه على تفسيره بان لم يكن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت والقائل هو المحشى القزويني حيث قال وههنا احتمالات هي الخلو عن الاربعة أو عن الثلاثة أو عن الاثنين ولا خفاء في ان الاول والثاني والبعض من الثالث ليس شيئاً من الامور المذكورة لان الاعتقاد معتبر في الكل ثم الجزم في الجهل والتقليد فلا تتم الملازمة المذكورة انتهى ثم قال فى الهامش ولا يبعد كل البعد ان يقال ان الكلام في العلم الثابت بخبر الرسول وهو استدلالى فالتصور خارج عن البحث تأمل (قوله واعلم ان المراد الخ) لعل الغرض من هذا الكلام دفع ما يكاد يختلج في بعض الافهام من ان الاعتقاد في المشهور مختص بالجازم فلا يصح التفسير بقوله أى وان لم يكن الاعتقاد مطابقا جازما وحاصل الدفع ان الاعتقاد قد يطلق على معنى عام من الجازم وقوله أو الراجح لتقسيم المحدود (قوله كذا ذكره الشارح) عبارة الشارح في ذلك الشرح هكذا والمراد بالاعتقاد الحكم الذهنى الجازم او الراجح فيعم العلم وهو حكم جازم لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور وهو حكم جازم يقبله والظن وهو الحكم بالطرف الراجح انتهى فتأمل (قوله لادخل فيها لقوله والعلم الثابت الخ) فيه ان السؤالين الاولين يتجهان على هذا القول أيضاً وذلك كاف في التأخير والتقديم (قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً) هذا التفريع وان لم يكن مصرحا به فى كلام الشارح الا انه يستفاد من سوق كلامه كما لا يخفى (قوله ولو بني الامر الخ) لعل هذا ضميمة من عند نفسه جوابا من طرف المصنف ورداً من طرف السائل (كفوى)

 (عصام)

(قوله وله تتمة) وهي ما ذكره بعد هذا القول بقوله ويتجه على جعل خبر الله تعالى وخبر الملك الخ (قوله ونوقش الخ) المناقش والقائل هو المحشي الخيالي (قوله ويمكن دفعه) أى السؤال بقوله فان قيل الخ هكذا وقع في بعض النسخ ولم يوجد في بعضها (ولي الدين)

(قوله لا في خبر الرسول مطلقاً) هذا ناظر الي قوله فلا يصح عد خبر الرسول مطلقاً من أسباب العلم وقوله وما علم لا يخصر في الخبر المتواتر ناظر الى قوله فلا يصح عد المتواتر منه قسما من الخبر الصادق يعنى ان ما عد قسيما للخبر المتواتر ما عدا المتواتر من خبر الرسول مما علم انه خبر الرسول لا المتواتر منه وفيه تأمل فتأمل هذا ولم يتعرض للجواب عن قوله ولو بني الامر الخ لعدم الحاجة الى الجواب عنه اذ مبناه على ارجاع المتواتر من خبر الرسول الى القسم الاول وهذا المبنى ظاهر البطلان كما سيعلم من جواب السؤال الثاني (قوله ومضمونه ليس محسوسا) يشعر بان المعلوم بالضرورة منحصر في المحسوس وليس كذلك لما سيجئ (قوله ليس من أسباب العلم بالنسبة الى عامة الخلق) فيه نظر لما سيجئ منه فى الحاشية التالية من ان معنى كون الخبر سبباً للعلم بالنسبة الى عامة الخلق ومفيدا لهم ان نوعه سبب ومفيد لهم فاللائق ان يقال راجع الى الحواس فافهم (قوله لان الاحكام التقريرية الخ) فيه ان الاحكام التقريرية ليست اخباراً والكلام في الاخبار نعم تقريره صلى الله تعالى عليه وسلم فى حكم الخبر وكذا أمره ونهيه عليه الصلاة والسلام (قوله ويؤيده انه قال ابن الصلاح الخ) فيه رد على المحشى البحر آبادي حيث قال كلام الشارح ههنا وفي شرح المقاصد أيضاً ظاهر فى ان هذا

الجواب أن الكلام فيما علم انه خبر الرسول لا في خبر الرسول مطلقاً وما علم لا ينحصر في الخبر المتواتر ومحصول الايراد الثاني ان ما علم أنه خبر الرسول يفيد العلم الضروري لأنه اما المتواتر أو المشاهد ومحصول جوابه ان خبر الرسول يعلم كونه خبر الرسول بالضرورة لا مضمونه والعلم الاستدلالى بمضمونه وكيف يعلم مضمونه بالضرورة ومضمونه ليس محسوساً حتي ينفع فيه التواتر أو المشاهدة ويمكن دفع جواب الايراد الاول بأن ما علم من خبر الرسول بالتواتر راجع الى الخبر المتواتر كما ذكرت وما سمع من فى رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس من أسباب العلم بالنسبة الي عامة الخلق وانما النافع الدافع منع رجوعه الى الخبر المتواتر لان تواتره انما يؤثر فى العلم بكونه خبر الرسول لا في العلم بمضمونه ويمكن اتمام الايراد بأنه كما ترك خبر الله وخبر الملك لانه انما يعلم بخبر الرسول ينبغي أن يترك خبر الرسول لانه انما يعلم بالتواتر وله تتمة فانتظر غير بعيد هذا * فان قلت ما وجه قوله أو بغير ذلك ان أمكن ولا خفاء في الامكان الذاتي بل في الوقوع لان الاحكام التقريرية انما علمت بمشاهدة تقريره صلى الله عليه وسلم لا بالسماع من فيه وكثير من الاخبار علم من سماع الامر والنهي منه صلى الله عليه وسلم فانه اذا أمر علم أنه يحكم بأنه واجب وعلم الوجوب من الخبر الضمني * قلت كأنه أراد بالسماع من فيه ما سمع من فيه أو ما فى حكمه ونوقش في جعل حديث البينة متواترا وقيل انه حديث مشهور ويؤيده انه قال ابن الصلاح من سئل عن ايراد حديث متواتر أعياه طلبه وحديث من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار نراه مثالا لذلك (قوله فان قيل الخبر الصادق المفيد للعلم الخ) منع لدعوى الانحصار المستند الى الاستقراء أو اثبات لنقيضها والخبر بقدوم زيد عند تسارع قومه الى داره لا يفيد اليقين لجواز أن يكون التسارع للخبر الكاذب ويمكن دفعه

(بعد)

الحديث متواتر وهو ثقة فلا اعتداد بما ذكره القائل الا بعد تصحيح النقل ممن هو أوثق منه انتهي ووجه الرد ان ابن الصلاح أوثق من الشارح وكلامه في علوم الحديث (١) يشعر بان هذا الحديث ليس بمتواتر وانما قال يؤيد اذ لا نص في كلامه على ان هذا الحديث بخصوصه ليس بمتواتر وقد يقال ذكر في الكافى ان هذا الحديث مشهور تلقته الامة بالقبول حتى صار كالمتواتر وفي شروح الهداية انه من خبر الاحاد الا انه في حكم المتواتر لان الامة قد اجتمعوا على قبوله والعمل بموجبه فتأمل (قوله منع لدعوي الانحصار) مستندا بتحقق مواد أخري بحسب الاستقراء ويحتمل أن يكون قوله المستند الي الاستقراء من باب التنازع

(١) علوم الحديث كتاب لأبي عمرو عثمان بن عبدالرحمن المعروف بابن الصلاح الشهرزوري الحافظ الشافعي الدمشقي توفي سنة ٦٤٣ قال الشيخ برهان الدين الابناسي فى شرح الفياح من علوم ابن الصلاح ان كتابه هذا أحسن تصنيف فيه وحصر ذلك فى خمسة وستين نوعا وقد اعتني به العلماء من زمانه الى هذا الزمان منهم من اختصره ومنهم من اعترض عليه * أسامي كتب لكاتب جلبي منه

{ قوله بل الدلالة العقلية الخ } هذا ترق فى الجواب ومن اراد تحقيق هذه المسئلة فليطالع حاشية شرح المطالع للسيد قدس الله سره وأطرافها فان فيها ما يغنيك عن غيرها {قوله قيل الخ} قائله المحشى الخيالي (قوله ويتجه على جعل الخ)هذا انجاز لما وعده بقوله وله تتمة فانتظر غير بعيد (ولى الدين)

بعد تسليم افادته اليقين أنه بمنزلة خبر قوم يمتنع تواطؤهم على الكذب اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر عن مجيئه بل الدلالة العقلية أقوى من الوضعية والجواب الذي ذكره اما تخصيص الخبر الذى عد من أسباب العلم فحينئذ لابد من تخصيص الاسباب أيضاً واما تخصيص الخبر الصادق الذى جعل مقسما للمتواتر وخبر الرسول مع عموم الخبر الصادق الذي عد من أسباب العلم والمراد بعامة الخلق عامة المسلمين (قوله مع قطع النظر عن القرائن) تفسير لقوله بمجرد كونه خبرا والا فخبر الرسول أيضاً لايفيد بمجرد كونه خبرا بل بضميمة الدليل والقرائن لاتتناول الدليل وضعاً أو ارادة فلا يشكل بخبر الرسول ويشبه أن لايحتاج الى قوله بمجرد كونه خبرا اذفى تحقيق خبر مفيد بالقرينة لعامة الخلق نظر لانه يتوقف على عموم القرينة لعامة الخلق الا أن يقال معنى كون الخبر مفيدا لعامة الخلق ان نوع الخبر مفيد لعامة الخلق ونوع الخبر مع القرينة كذلك وكيف لا ولا خبر متواتر يفيد عامة الخلق بل كل خبر متواتر يفيد قوما تواترا بالنسبة اليهم * فان قلت ما الفارق بين الدليل والقرينة حتى قطع النظر عن القرينة في اعتبار الخبر دون الدليل حتى اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة * قيل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان خبر الرسول لاينفك عن الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه لايلزمه قرينة الانادرا * بقى اشكال قوي وهو ان الخبر المتواتر أيضاً لا يفيد اليقين مع قطع النظر عن قرائن صدق المخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب ولهذا يتفاوت عدد المخبرين في التواتر بحسب المقامات فرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر ويتجه على جعل خبر الله وخبر الملك راجعاً الى خبر الرسول لكونه معلوما به أنه لافرق بينه وبين

(قوله اذ سرعة كل منهم بمنزلة الخبر الخ) هذا انما يتم ان علم ان سرعتهم لاجل رؤيتهم مجيئه والا فلا لجواز أن يكون تسارعهم للخبر الكاذب (قوله الذي ذكره) فى قوله وأسباب العلم ثلاثة (قوله فحينئذ لابد) والا يعود المنع الى دعوى انحصار الاسباب فى الثلاثة (قوله مع عموم الخبر الصادق الخ) فحينئذ لايلزم تخصيص الاسباب لكن يلزم حينئذ انتشار في الكلام ومخالفة لاصل المادمعرفة (قوله والا فخبر الرسول) أي وان لم يكن تفسيرا له (قوله بل كل خبر) وكذا خبر الرسول فانه انما يفيد قوما سمعوه من فيه عليه السلام أو تواتر عندهم صدوره عنه عليه السلام (قوله ولان خبر الرسول الخ) يعني انه كما تحقق خبر الرسول تحقق الدليل بخلاف الخبر مع القرينة فانه قد يتحقق بدون تحقق القرينة ولذا اعتبر خبر الرسول دون الخبر مع القرينة وفيه ان الخبر مع القرينة يلزمه القرينة ولا تنفك عنه أصلا والخبر بدون القرينة ليس من الخبر مع القرينة كما قال السيالكوتي والكلام في الخبر مع القرينة لافى مطلق الخبر والا فخبر الرسول أيضاً قد ينفك عن الدليل بأن يكون خبر غير الرسول هذا * وقد يقرر هذا الوجه بان يقال الدليل لاينفك عن خبر الرسول أي عن صدقه يعني انه كلما تحقق الدليل تحقق صدق خبر الرسول بخلاف القرائن فانها قد تنفك عن الخبر مع القرينة أي عن صدقه بمعنى أنها قد تحقق بدون صدق الخبر مع القرينة كالخبر بقدوم زيد مع تسارع القوم الى داره بخبر كاذب وقد يعترض عليه أيضاً بأن المراد بالقرينة ههنا مايدل على صدق الخبر دلالة قطعية بحيث لايحتمل تخلفه عنها على مايدل عليه قول الشارح مع قطع النظر عن القرينة المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك ان القرينة القطعية الدلالة لاتنفك عن الخبر كما لاينفك الدليل عنه (قوله بقى اشكال قوى) حاصل الاشكال الاعتراض على الجواب الذي ذكره الشارح بقوله قلنا المراد بالخبر الخ بانه ينافى عد الخبر المتواتر من الخبر الصادق الذي هو من أقسام أسباب العلم (قوله وعدم امكان تواطئهم) فيه ان عدم امكان تواطئهم على الكذب داخل فى حقيقة الخبر المتواتر ولا يتناول منه القرينة وضعاً أو ارادة فكيف يصح قطع النظر بل هو دليل على صدق الخبر المتواتر عنده كما مر فيما سبق على انه يمكن ان يقال لم يقطع عنه النظر كالدليل لان معظم الاحكام الدينية مبنية عليه ولان الخبر المتواتر لاينفك عنه والمراد بالقرائن ماعدا قرائن الخبر المتواتر كما يدل عليه مذاق السؤال والجواب (كفوى)

{ قوله لا يقال الخ } هذا الى قوله ويمكن الخ غير واقع في أكثر النسخ { قوله كما مر } أي في شرح قول الشارح فان قيل هذا انما يكون في المتواتر فقط حيث قال ولو بني الامر على عدم تدقيق النظر كما هو دأب المشايخ الخ { قوله قيل الخ } القائل والمجيب هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله فلا يصح جعله) فيه ان الشارح انما جعله في حكم المتواتر في كونه خبر قوم يحكم العقل بصدقهم ولا يلزم منه جعله تحت المتواتر في كونه موجبا للعلم الضروري حتى لايصح ذلك الجعل فلا يرد عليهما أورده أصلا (قوله والاجماع ليس كذلك) قال البابرتي الادلة الدالة على كون الاجماع حجة لازمة له أيضاً والالم يكن دليلا وذهولنا عن الادلة لايستلزم الانفكاك (قوله لايقال) القائل هو المحشي القزويني (قوله بعينها ما ذكره) فيه ان الكلام مبني على ما نقله الشارح عن القائل وان كان النقل المذكور لا بعبارة القائل فأصل عبارته إن لم يساعد فيما ذكره الشارح يحمل على ما ذكره صاحب لايقال والا فالنقل غير صحيح فتدبر (قوله ويمكن ان يدفع أيضاً) أي يمكن ان يجاب عن نقض الحصر في النوعين بخروج خبر أهل الاجماع بأنه داخل في خبر الرسول

خبر الرسول المعلوم بالتواتر أو بالمشاهدة فانه يعلم من جهة التواتر أو المشاهدة فينبغي أن يجعل تحت المتواتر والمحسوس ويمكن أن يقال لايصح جعل سبب العلم الاستدلالي راجعاً الى سبب العلم الضروري فانه يمتنع الحكم عليه بأنه يوجب العلم الضروري بخلاف خبر الله وخبر الملك فانهما أيضا استدلاليان فيصح جعلهما تحت خبر الرسول مسامحة والحكم عليه بأنه يوجب العلم الاستدلالي والاوجه أن يقال خبر الرسول بعينه خبر الله وخبر الملك لان كل ما أخبر به الرسول من أمر الدين هو ما أخبره الله اما بلا واسطة أو بواسطة الملك واما جعل خبر أهل الاجماع في حكم المتواتر فلانه خبر جمع يحكم العقل بصدقهم لامحالة وفيه ان خبر أهل الاجماع استدلالي فلا يصح جعله تحت المتواتر المحكوم عليه بأنه يوجب العلم الضروري وما قد أجيب به من أنه لايفيد بمجرده مع قطع النظر عن الادلة الدالة على كون الاجماع حجة يتم ولانقض له بخبر الرسول كما ظنه الشارح للفرق بينهما بأن خبر الرسول يلزمه الدليل والاجماع ليس كذلك فكل من سمع خبر الرسول حضر عنده الدليل بخلاف من سمع الاجماع * لايقال فليكن معنى قول المجيب انه راجع الى خبر الرسول لان دلالته بالنظر الى الادلة الدالة على حجيته وهي اخبار الرسول فلا يتجه ماذكره الشارح * لانا نقول دفع الشارح ما نقله لابعبارة القائل نعم لو كان عبارته بعينها ماذكره لامكن ذلك لكنه غير معلوم فلا يفيد بهذه المناقشة مالم يعلم عبارة القائل ويحكم بأن الشارح دفع ماعلم من قول القائل ويمكن أن يدفع أيضا بأن خبر أهل الاجماع بعينه خبر الرسول علم من طريق الاجماع وبأن الاجماع لايفيد بالنسبة الى عامة الخلق بل بالنسبة الي الخواص لانهم الذين يعلمون الاجماع وكيفية افادته والعامة يقلدونهم في ذلك وبأن الاجماع انما يفيد العلم لوكان دليل الاجماع وهو قوله صلى الله عليه وسلم لاتجتمع أمتي على ضلالة متواتراً (قوله وأما العقل) عديل لقوله فالحواس الخ ولقوله والخبر الصادق وهما وان خلتا عن حرف التفصيل الاان وقوعهما في مقام التفصيل نزلها منزلة المصدرة بأما ولا يبعد أن يقال اما لمجرد التأكيد من غير قصد التفصيل أكد الحكم بسببية العقل لان في كونه سببا مستقلا مقابلا لما سبق خفاء بل هو مبني على المسامحة وعدم تدقيق النظر كما مر (قوله وهو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات) قيل جعل العقل قوة للادراكات

فان خبرهم بعينه خبر الرسول غاية مافي الباب أنه يعلم كونه خبر الرسول من طريق الاجماع كما قد يعلم ذلك بالتواتر وبالمشاهدة وبأنه خارج عن المقسم فان المقسم مايفيد العلم بالنسبة الى عامة الخلق وخبر الاجماع ليس كذلك فلا بأس بخروجه عن الاقسام وأيضاً افادته العلم ليس بقطعي فانه انما يفيد العلم لو كان دليله وهو قوله عليه السلام لاتجتمع أمتي على ضلالة متواتراً وهو محل نظر كما سبقت الاشارة اليه (قوله كما مر) أي في الحاشية المتعلقة بقول الشارح فان قيل السبب المؤثر في العلوم كلها هو الله تعالى حيث قال هناك وبعد استعمال العقل يحصل العلم الا ان له استعمالات مخصوصة بحسب مقامات متفاوتة الخ (يشافي) (كفوي)

(قوله بان وصف الشيء لايسمى آلة) قال القزويني وأنت تعلم ان العلوم الآلية كالمنطق من جملة وصف النفس والفرق بين وصف ووصف تحكم والاولى فى الجواب ان يقال ان ماس مبني على ان العقل ملاك الامر وسلطان القوى الآلية الدراكة فى أمر الادراك فكانه المدرك نفسه ونظيره قولهم القدرة صفة مؤثرة على وفق الارادة بناء على ان لها مدخلا تاما فى التأثير فكأن المؤثر نفسها انتهى فتأمل (قوله مغايرة لها بالاعتبار) كالطبيب المعالج لنفسه حيث عد قوة لنفسه كلام فيما سبق (قوله لما جامع العلم) فان المعدات لانجامع ماهى معدات له (قوله والعقل لاينفك) فحينئذ لايلزم ان يجامع العلم والادراك اللذين هو معد لهما فتأمل (قوله للاشارة الخ) قال (القزويني) وللاشارة الى التصورات وقال (الكلنبوي) وللاشارة الى الاحساسات فان من زال عقله كما لايعلم لايدرك (قوله ولا ينتقض بالحواس) كما زعمه المحشي البردعي (قوله ولا اختصاص للضروريات) هذا مبني على حمل الضروريات على البديهيات قال عوض الدين هذا التعريف للامام الرازي وهو قد قال فى محصله العلوم كلها ضرورية لانها اماضرورية ابتداء أو لازمة عقيبها لزوما ضروريا فانه ان بقي احتمال عدم اللزوم ولو على أبعد الوجوه لم يكن علماً واذا كانت كذلك كانت بأسرها ضرورية قال ناقده أراد بالضروري معنى اليقيني دون البديهي المستغني عن النظر وقد يسمى كل اليقينيات ضرورية فظهر ان التقييد ليس للتخصيص (قوله فلايكفي) اذ لابد من التوجه والالتفات أيضاً (قوله قيل زيف)أي زيفه الشارح بقوله قيل (قوله لان المدرك لايسمي مدركا به) يعني ان النفس مدرك والجوهر المذكور فى التعريف مدرك به وظاهر ان المدرك به ليس نفس المدرك فكيف يتبادر منه انه عين النفس بل المتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فلا يصلح ذلك وجهاً للتزييف حيث جعل عبارة عن جوهر هو آلة للادراك

ناقى ماسبق ان العقل ليس آلة غير المدرك * وأجيب بأن وصف الشيء لايسمى آلة له في العرف أولا يسمى غيراً في الاصطلاح والاظهر ان قوة الشيء لايجب أن تغايره بالذات فليكن العقل قوة للنفس مغايرة لها بالاعتبار متحدة معها بالذات ويتجه أيضا ان العقل لوكان موجبا للاستعداد لما جامع العلم والادراك ويمكن دفعه بأنه يوجب استعداد ادراك ما والعقل لاينفك عن استعداد ما مادام موجودا والاظهر ان المراد بالاستعداد التمكن لامايقابل العقل ويضاده ويؤيده انه وقع في التلويح ان العقل قوة بها يتمكن من ادراك الحقائق وذكر الادراكات بعد العلوم للاشارة الى الظن والجهل والتقليد لان العلم على ماحقق لايتناولها أولا يتناول الظن على مازعم الشارح.ولا ينتقض بالحواس لانها ليست قوة توجب استعداد العلوم والادراكات مطلقا بل قوة توجب استعداد الاحساسات إذ المراد قوة لااستعداد ادراك بدونها باعتبار الحصر المستفاد من تقديم الظرف على قوله تستعد واستعداد العلم حاصل بدون كل من الحواس ولااستعداد للعلم بدون العقل (قوله وهو المعني بقولهم غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات) يعني ان مآل التعريفين واحد وهو يخالف ما فى التلويح ان العقل أطلقه الحكماء وغيرهم على معان كثيرة منها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقائق ومنها الغريزة التي يلزمها العلم بالضروريات الاأن يقال المعنى بالعقل فى كلا التعريفين واحد والمفهومان متخالفان لاختلاف المذهبين فالمسمى بالعقل قوة لها تأثير عند الحكيم وعند أهل الشرع أمر فطرى يتبعه العلم بالضرويات من غير تأثير منه بل على مقتضى جرى عادةالله تعالى ويتجه انه ان أريد بالعلم بالضروريات العلم بالقوة لاحاجة الى ذكر قوله عند سلامة الآلات ولا اختصاص للضروريات بمتابعتها وان أريد العلم بالفعل فلا يكفي شرط سلامة الآلات كما لايخفي وينبغى أن يراد العلم بجميع أنواع الضروريات والافلا يتوقف على سلامة جميع الآلات (قوله وقيل جوهر يدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة) قيل زيف هذا التعريف لان المتبادر منه انه عين النفس والعرف واللغة على مغايرتهما وفيه نظر لان المدرك لايسمى مدركا به فلا يقال للضارب انه مضروب به فالمتبادر منه مغايرة العقل للمدرك فوجه التزييف ان كون العقل جوهراً خفي انما الواضح انه قوة للعلم جوهراً كان أوعرضا والمراد بالغائبات مقابل المحسوسات والمراد بالوسائط مايقابل المشاهدة ويعم التعريفات والادلة والمحسوسات التي ينتزع منها الغائبات والمراد بالمشاهدة أعمال الحواس لاادراكها والافهو ليس سبب ادراك المحسوس (قوله

{ قوله على مافي شرح المواقف } هذا نقل بالمعنى وقد تقدم النقل منه بالعبارة فتذكر (قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل اشارة الى ان العقل بنفسه لا يكون سببا لجميع العلوم والرد عليهم انما يحصل باثبات الكلية كما لا يخفى . (ولى الدين)

فهو سبب للعلم أيضا صرح بذلك الخ) يريد ان هذا الحكم علم ضمنا حيث عد العقل من أسباب العلم الا انه لم يكتف به وصرح به لمزيد اهتمام بشأنه وبيانه لوجود المخالفين وفيه انه لا تزيد به انكار السمنية للعلم بالنظريات وانكار الفلاسفة لبعضها لانه لم يصرح بتلك الافادة وأجيب بأن عدم تقييد العلم كما قيد في قسمي الخبر يشعر بالعموم وهذا أجود ولو جعل قوله أيضا ناظرا الى قسمي الخبر أي العقل سبب كقسمي الخبر لقوى الاشعار بل يمكن أن يتقوى قصد العموم بما يعقبه من التقسيم لكن يتجه حينئذ ان هذا الحكم ليس تصريحا بما علم بل تأسيس كيف ولم يعلم سابقا ان العقل يفيد العلم باقسامه فالوجه ان مراده انه صرح بذلك لانه صار محل تردد للاختلاف فيه لا للرد على المخالف بل لازالة الخفاء والتردد الناشئ من الخلاف * واعلم ان انكار السمنية لا يختص بالنظريات بل يعمها وماسوي المحسوسات على مافي شرح المواقف فحينئذ جعل العقل سببا في مقابلة الحس يرد مذهبهم * ثم اعلم ان لمنكري النظر طائفة أخري هم الملاحدة المنكرون لافادته بلا معلم مرشد ولم يتعرض له الشارح لانه لا يرده الحكم بسببية العقل لانهم لا ينكرون سببيته ولك أن تجعل قوله فهو سبب للعلم بمعني انه بنفسه سبب العلم فيكون من فوائد التصريح رد مذهبهم أيضاً فتأمل (قوله بناء على كثرة الاختلاف وتناقض الآراء) أى تناقض نتائج الآراء وجعله قسيما للاختلاف مبني على ارادة تناقض آراء شخص واحد وهذا دليل بعض الفلاسفة على مافي المواقف وماذكره بقوله فان قيل دليل السمنية قدم دليل بعض الحكماء مع تأخرهم في الذكر لان إبطال مذهبهم أهم لان شبهة السمنية لكونها مصادمة لكثير من الاحكام البديهية أغنى عن الابطال من شبهتهم ولك أن تقول جعله الشارح دليلا للفريقين تصرفا منه لان كثرة الاختلاف في بعض الالهيات لو رفع الامان عن جميع الالهيات لرفع كثرة الاختلاف في بعض النظريات الامان عن جميع النظريات * لا يقال الحكم بتناقض نتائج الافكار يوجب الاعتراف بافادة النظر والحكم بالتناقض يفيد كون احدي

(قوله لوجود المخالفين) الظاهر لوجود رد المخالفين (قوله يشعر بالعموم) قال (قره كمال) عدم التقييد انما يشعر بالاطلاق لا بالعموم والعموم غير الاطلاق اللهم الا ان يقال يشعر بالعموم فى المقام الخطابي لئلا يلزم الترجيح بلا مرجح كما هو المشهور وقال (صاحب بحر الافكار) المراد بالعموم ههنا هو الاطلاق أي يشعر بان العقل سبب للعلم مطلقاً سواء كان ضروريا أو نظريا وسواء كان في الالهي أو في الطبيعي أو في الرياضى أو في غير ذلك وقيل المراد ان عدم التقييد بمعونة قرينة أن المصنف من زمرة القائلين بسببية العقل للعلم الضروري

(٩٤)

والنظري يشعر بالعموم لان عدم التقييد مطلقاً يفيده نعم لو قيل ايراد العلم باللام اشارة الى العموم لكان أولى فتأمل (قوله لكن يتجه) ويندفع بجعل قوله صرح بذلك بمعنى انه صرح به ولم يسكت عنه أولم يكتف بالاشارة اليه (قوله بلا معلم مرشد) الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحي أو بكمال عقله لان العلوم الضعيفة كالنحو والصرف والحباطة لا يستغنى فيهما عن تعلم فكيف العلم الالهي الذي هو أصعب العلوم والجواب عنه بان الاحتياج بمعنى العسر مسلم واما بمعني الامتناع فلا * قيل أقول اذا بلغ العسر الى حد كان أكثر سالكيه مخطئا لم يكن ذلك طريقاً يسلك فيه وهذا مراد من أنكره وكفى حجة ان أهل النظر من الفرق الاسلامية قد افترقوا الى ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار الا واحدة كما ورد به الحديث انتهى أقول خطأ أكثر السالكين لا يستلزم ان لا يكون ذلك طريقاً يسلك فيه لجواز ان يكون خطؤهم لفساد نظرهم فلا ينفي ذلك كونه طريقاً يسلك فيه لاسيما للمطابين لفساد نظر المخطئين (قوله مبني على ارادة تناقض الخ) لا على ارادة تناقض أشخاص متعددة والا لرجع الى معنى كثرة الاختلاف فلا يكون قسيما لها (قوله لان ابطال مذهبهم) المناسب ان يقال لان ابطال دليلهم أو يقال قدم رد دليل بعض الحكماء وأيضاً ابطال دليلهم لا يستلزم ابطال مذهبهم اللهم الا ان يقال أراد بمذهبهم مذهبهم فى الاستدلال لا أصل مذهبهم ومدعاهم ثم ان هذا الدليل يقتضي تقديم بعض الحكماء فى الذكر أيضاً ولك ان تقول قدم دليل بعض الحكماء ورده لئلا يلزم الفصل بينه وبين ذكرهم والفصل الواحد أولى من الفصلين أو لكون الكلام في دليلهم ورده أخصر من الكلام فى دليل السمنية ورده . (كفوى) (التنبجتين)

(قوله سيأتي الخ) الاولى ان يقول تقدم ان الاستدلال الخ لانه تقدم في بيان قول المصنف وهو يوجب العلم الاستدلالي وان كان سيجئ في بيان قوله وما ثبت منه بالاستدلال أيضاً (قوله وفيه بحث الخ) حاصل البحث ان ما نحن فيه من قبيل الثاني فلا يكون من قبيل اثبات ماتفي فتدبر (قوله والقول الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولى الدين)

النتيجتين حقا والالارتفع النقيضان فيستلزم الشبهة النافية للافادة الافادة وتكون متكفلة لدفعها * لانا نقول لايلزم من الاعتراف بافادة النظر وكون مفاده حقا افادته العلم فان مزاحمة جواز خفية النظر المعارض ينفي حصول العلم من النظر هذا وشبهتهم لاتتوقف على تناقض الآراء بل يكفي تنافي الآراء فذكر التناقض لالخصوصه وذكر خصوصه لكونه أقوى * لايقال لايمكن المناظرة مع منكري النظر لان الاستدلال منهم تبرع لاينفع المناقشة فيه أو تنبيه في صورة الاستدلال * لانه يقال انهم لاينكرون افادة النظر انما ينكرون افادة العلم فغاية مقصدهم بالاستدلال افادة التصديق الغير اليقيني فتنفع المناظرة معهم ويمنع مطلوبهم (قوله على ان ماذكرتم استدلال بنظر العقل) سيأتي ان الاستدلال النظر في الدليل فقوله بنظر العقل مستدرك لامحصل له ثم هذا زيادة من الشارح مأخذها ماذكروا في ابطال دليل افادة النظر من انه اثبات النظر بالنظر وكون الدليل مشتملا على اثبات مانفاه على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر مطلقا ظاهر واما على تقدير كونه دليلا لنفي افادة النظر في الالهي فلانه يفيد ان ذات الله تعالى وصفاته لاتعلم بالدليل وفيه بحث لانه فرق بين ما يفيده النظر وبين ماهو حاصل بالنظر فان الاول نظري لانه مالاجله النظر والثاني بديهي لانه ليس النظر لاجله فاعرفه ان كنت أهلاله فانه ربما يكتفي بالاشارة فيعرف منك مقدار البصارة فانلم ترض بذلك فعد نفسك من أهل الخسارة (قوله فان زعموا انه معارضة للفاسد بالفاسد) لاحاجة لهم الى ذلك فان لهم أن يقولوا ان لاانكار لافادة النظر مطلقا انما النزاع في افادة اليقين والمقصود بالاستدلال اثبات عدم الافادة لاعلى وجه اليقين (قوله اما أن يفيد شيأ فلا يكون فاسدا أولا يفيد فلايكون بمعارضة) يرد عليه (١) ان افادة الالزام لاتنافي الفساد في نفسه والحجج الالزامية شائعة في الكتب والقول بعدم افادته تقول * فان قلت القول بأنه معارضة للفاسد بالفاسد اعتراف بفساد المعارض والخصم غير معترف بفساد دليله فلا يصلح للمعارضة والالزام وأيضا دليل يستلزم نقيض نتيجته كيف يصلح للالزام * قلت ما يوجب كون هذا الدليل فاسداً يوجب كون

(١) قوله يرد عليه ان افادة الالزام الخ أي لا نسلم انه ان أفاد استدلالهم شيئا لا يكون فاسداً لم لايجوز ان يفيد الزاما مع كونه فاسداً في نفسه لايقال مراد الشارح انه ان أفاد شيئا من المطالب العلمية لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المنع المذكور لانا نقول فحينئذ يرد المنع على قول الشارح أولا يفيد فلا يكون معارضة لجواز ان لا يفيد استدلالهم شيئا من المطالب العلمية ويفيد الزاما فيكون معارضة الزامية * شجاع على الخيالي (منه)

(قوله لايلزم من الاعتراف الخ) حاصله ان الحكم بتناقض نتائج الافكار بتحقق بالاعتراف بافادة النظر الظن ولا يحتاج الى الاعتراف بافادته اليقين والعلم وشبهتهم انما هي في افادته العلم واليقين فلا يستلزم شبهتهم النافية لافادة العلم افادة العلم حتى تكون متكفلة لدفعها قال (قره كمال) ان كان شبهتهم في افادة اليقين لا يكون ما ذكروه معارضة لنا فانا ندعي العلم اليقيني في الالهيات ودليلنا برهان يقيني فان ادعوا الظن وكان دليلهم ظنياً لا يكون معارضتهم معارضة فان الظني لا يعارض اليقيني فتأمل (قوله بنظر العقل مستدرك) فيه ان فيه تأكيداً كما في قولهم أبصرت بعيني وسمعت بأذني وتصريحاً بمحل البحث ولا يعد مثله مستدركا لامحصل له (قوله يرد عليه ان افادة الالزام) وكذا افادة الظن والجزم لاينافي الفساد في نفسه بل نقول افادة العلم أيضاً لاتنافيه فان قولنا زيد حمار وكل حمار جسم يفيد العلم مع فساده في نفسه من جهة المادة ثم الظاهر ان هذا الايراد مبني على حمل الشيء والفساد في قوله اما ان يفيد شيئا فلا يكون فاسداً على الاطلاق والظاهر ان المراد بالشيء عدم افادة النظر العلم وبالفساد عدم افادة الدليل المطلوب كما هو المناسب لسوق الكلام والموافق لما صرح به في شرح المقاصد فالمعنى اما ان يفيد مطلوبكم فلا يكون فاسداً أولا يفيده فلايكون معارضة فعلى هذا لايرد عليه ما ذكر نعم ان لهم ان يقولوا جوابا عن التناقض ان غرضنا الالزام عليكم فالمذكور حينئذ ان لم يفيد المطلوب عندنا لكنه يفيده عندكم بناء على مازعمتم فيحصل الالزام ولا يلزم التناقض فافهم

(قوله من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها) فقوله المتوقفة صفة للفروع والضمير في معرفتها راجع الى الكلية قال (السيالكوتي) حاصله انه يستلزم الدور الحقيقي لان العلم بان كل نظر صحيح مفيد على تقدير اثباته بالنظر المخصوص موقوف على العلم بافادته لها والحال ان العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك القضية الكلية لانه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم الصغرى السهلة الحصول اليه بان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح مفيد فهذا مفيد فلا حاجة الى حمل الدور على معناه المجازي أقول فيه بحث لانا لانسلم ان العلم بافادة النظر المخصوص موقوف على العلم بتلك القضية الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بجعله الكبرى للصغرى السهلة الحصول انما يدل على استلزامه اياه واين الاستلزام من التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين فليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر نعم توقف الشيء على نفسه لازم لانا ان أثبتنا الكلية بالنظر المخصوص فقد أثبتنا حكمه بنفسه وذلك ظاهر فلذا حمله المحشي الخيالي على المعنى المجازي انتهى وأنت خبير بان المنع الذي ذكره يرد مثله على ما ذكره الخيالي أيضا اذ لايلزم من أثبات الشيء بنفسه توقفه على نفسه لجواز ان يثبت بوجه آخر تأمل واعلم ان ماذكره هذا المحشي هو الملائم لما في شرح المقاصد وما ذكره الخيالي هو المصرح به في شرح المواقف والحق انه ان جعل اللازم هو الدور كما هنا فالظاهر ما ذكره هذا المحشي وان جعل هو التناقض كما في المواقف فالمناسب ما ذكره الخيالي كما أشار اليه الشارح في شرح المقاصد حيث قال وفيه أي في أثبات النظر بالنظر دور من جهة توقفه على الدليل وعلى استلزامه المدلول وهو معنى الافادة وتناقض من جهة كونه معلوما لكونه وسيلة وليس بمعلوم لكونه مطلوبا (قوله الترديد في الضروري الخ) بان يقال المراد بالضروري اما المقابل للاستدلالي واما المقابل للاكتسابي فعلى الاول لانسلم لزوم عدم الخلاف وعلى الثاني لانسلم الانحصار في الضروري والنظري فافهم (قوله سواء كان فطريا) فالتقييد بالفطري كما فعله الشارح ليس على ماينبغي (قوله الا باثبات التفاوت) أي باثبات التفاوت مطلقا أعم من الفطري والعارضي (قوله دون التفاوت الفطري) فالدليل لايستلزم المدعى هذا على تقدير ان يكون قوله باتفاق من العقلاء متعلقا بقوله متفاوتة ولك ان تقول انه متعلق بقوله قد يقع فيه خلاف فحينئذ لايتوجه عليه ذلك (قوله فرع ثبوت الخ) فكيف يذكر في مقابلة من ينكر افادته (قوله عاما) للسنية ولبعض الفلاسفة (قوله لبعض الفلاسفة) خاصة

دليل الخصم باطلا واثباتا للنظر بالنظر فيكون معارضة للفاسد الذي يجب أن يعترف بفساده بالفاسد فيصلح للالزام فكن مهتزا بسماع غاية ابرام الكلام وإحكامه بما لاتجده فيما بين الانام (قوله فان قيل كون النظر مفيدا للعلم ان كان ضروريا لم يقع فيه خلاف وليس كذلك كما في قولنا الواحد نصف الاثنين الخ) لايخفى ان قوله كما في قولنا الخ متعلق بقوله لم يقع فيه خلاف فالحق تقديمه على قوله وليس كذلك وجعله قيدا للمنفي دقة لقلب ليس فيه رقة وتحقيق قوله وان كان نظريا يلزم اثبات النظر بالنظر ان المراد يلزم اثبات افادة النظر بما يتوقف على افادة النظر فان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم بنظر جزئي من فروع هذه الكلية المتوقفة على معرفتها يستلزم الدور والقول بأن المقصود انه يلزم من اثبات هذه الكلية بالنظر الجزئي اثبات هذا النظر الجزئي بنفسه لان اثبات النظر الكلي هو بعينه اثبات كل جزئي جزئي تحته ومن جملة ماتحته هذا النظر الجزئي فالمراد بلزوم الدور لزوم لازمه وهو توقف الشيء على نفسه تمحل من غير موجب (قوله قلنا الضروري قد يقع فيه خلاف) لاخفاء في صحة وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاستدلالي انما يمنع وقوع الخلاف في الضروري المقابل للاكتسابي فالاوجه في الجواب الترديد في الضروري ومنع لزوم عدم الخلاف على تقدير ومنع الانحصار في الضروري والنظري على تقدير آخر هذا ويكفي في سند المنع تفاوت العقول سواء كان فطريا أو عارضيا واستدلال الآثار وشهادة الاخبار لاتفي الاباثبات التفاوت العارضي دون التفاوت الفطري * فان قلت الاستدلال به فرع ثبوت افادة النظر * قلت لم يرد بالاستدلال مايتوقف على النظر كانه قال باعتبار دلالة الآثار على انه يصح أن يكون اتفاق العقلاء وشهادة الاخبار عاما والاستدلال بالآثار لبعض الفلاسفة المعترفين بالاستدلال في غير الالهي (قوله والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر)

(قوله يمكن الجواب عنه الخ) يعني انه يمكن الجواب عن السؤال المذكور باختيار الشق الثاني من ترديده بوجهين أحدهما ان النظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر أصلا كما هو الظاهر من عبارة الشارح وثانيهما(١) ان النظري قد يثبت بنظر مخصوص يعبر عنه بالنظري ويكون بديهياً هذا مراده وان كان في عبارته ركاكة وتعقيد (قوله لاتستلزم نظرية الخ) لان نظرية الكلية لاتستلزم نظرية كل واحد من جزئياتها المندرجة تحتها (قوله لايعبر عنه بالنظر العام الخ) فيه انه يأبي عن هذه الارادة قوله بنظر مخصوص اذ لامعنى لقولنا النظر المخصوص لايعبر عنه بكل نظر (قوله على الوجه الكلي) لعله سهو من قلم الناسخ والصواب لاعلى الوجه الكلي وحاصل الاتجاه انه اعتبر في المثال المذكور كونه نظراً فلا يجوز ان يكون معني قوله لايعبر عنه بالنظر لايعبر عنه بالنظر العام الشامل لعدم التعبير عنه بالنظر أصلا بل يجب حمله على عدم التعبير عنه بالنظر على الوجه الجزئي فلا يمكن درج الجوابين في تحرير الشارح بل يجب حمله على الجواب الثاني منهما فقط وحاصل الدفع انه يجوز ذلك بأن يكون المثال المذكور مثالا له باعتبار أحد الاعتبارين المندرجين فيه (قوله لانه مثال) متعلق بقوله لايتجه وتعليل لعدم الاتجاه (قوله لاحد الاعتبارين) الانسب مثال له باعتبار أحد الاعتبارين المندرجين فيه (قوله يتوقف على افادة هذا النظر) فان معنى اثبات القضية النظرية هو ان العلم بها مستفاد من النظر بان تعلم المقدمات مرتبة فتعلم النتيجة وهذا انما يتوقف على كون النظر مفيداً للعلم لاعلى العلم بذلك فالموقوف هو التصديق والموقوف عليه هو الصدق كذا في شرح المقاصد (قوله وتلك الافادة) أي نفسها لاتتوقف على هذه الكلية أي على اثباتها والعلم بها اذ الدور انما يكون غاية للتوقف على علمها لاعلى نفسها وكذا الكلام في قوله بل المتوقف عليها أي المتوقف على اثباتها والعلم بها هو العلم بافادة هذا النظر بناء على ان افادته من فروع هذه الكلية والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالاصل بضم صغرى سهلة الحصول اليه كأن يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد العلم فهذا يفيد العلم قيل لانسلم أن العلم بافادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الاصل بالضم المذكور انما يدل على الاستلزام لاعلى التوقف فان العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفا عليه لجواز ان يحصل بوجه آخر أقول فحينئذ ننقل الكلام على ذلك الوجه الآخر فانه أيضاً نظر مخصوص وهكذا فاما ان يتسلسل أو ينتهي الى هذا الوجه والتسلسل باطل فالتوقف ثابت (قوله ولا يتوقف عليه) أي على العلم بافادة هذا النظر الصحيح المطلوب وهو العلم بان كل نظر صحيح يفيد العلم بل هو يحصل بمجرد افادة هذا النظر الصحيح العلم وقد زيف الشارح هذا في شرح المقاصد بأن المطلوب يتوقف على العلم بافادة هذا النظر الصحيح أيضاً حيث قال التصديق بالنتيجة انما يستلزمه التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب وأجاب عنه بعضهم بأنا نعلم بالضرورة ان العلم بالمقدمتين على هيئة الشكل الاول يستلزم التصديق بالنتيجة سواء

يمكن الجواب عنه بوجهين أحدهما ان النظرى قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر أو يعبر عنه بالنظر ويكون بديهيا لان نظرية قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم لاتستلزم نظرية قولنا هذا النظر الصحيح مفيد للعلم ولا يتوقف الجواب على نفي التعبير بالنظر ويمكن درج الجوابين في تقرير الشارح بأن يقال المراد بقوله لايعبر عنه بالنظر أنه لايعبر عنه بالنظر العام الذى هو عنوان الكلية بل لايعبر عنه بالنظر أصلا أو يعبر عنه بهذا النظر ولايتجه أن المثال المذكور اعتبر فيه كونه نظراً والا لم يكن لقوله وليس ذلك لخصوصية هذا النظر معنى فلا بد من حمل قوله لايعبر عنه بالنظر على عدم التعبير على الوجه الكلي لانه مثال لاحد الاعتبارين أدرجا فيه على أن المقصود قطع النظر عن كون نظر واقع فى الاستدلال على افادة النظر نظرا أو هناك لوحظ النظر الواقع في دليل حدوث العالم من حيث انه نظر وهناك جواب آخر وهو ان اثبات قولنا كل نظر صحيح يفيد العلم يتوقف على افادة هذا النظر الصحيح العلم وتلك الافادة لاتتوقف على هذه الكلية حتى يدور بل المتوقف عليها العلم بافادة هذا النظر الصحيح ولايتوقف عليه المطلوب * في شرح المواقف

(١) قوله وثانيهما أن النظري الخ قيل هذا هو المنقول عن امام الحرمين حيث قال لانسلم الدور لانا نثبت القضية الكلية الشخصية المعلومة بالضرورة فتكون تلك القضية الكلية متوقفة على تلك القضية الشخصية المعلومة بالضرورة (منه)

علم الاستلزام أولا فان العلم بالاستلزام يتوقف على تصور هذين التصديقين والتصديق بالنتيجة لايتوقف على تصورهما أقول لا يخفى عليك ان هذا الجواب مبني على الغلط فان ما يتوقف على تصور هذين التصديقين انما هو الاستلزام بين التصديقين لا الاستلزام بين المقدمات المرتبة والنتيجة والكلام في الثاني دون الاول والحق ماذكره الشارح من ان التصديق بالنتيجة كما انه يتوقف على التصديق بالمقدمات المرتبة كذلك يتوقف على التصديق بكون تلك المقدمات مستلزمة للنتيجة ومفيدة لها اذ لولا التصديق باستلزامها لم يحصل التصديق بالنتيجة يعلم ذلك بالرجوع الى الوجدان غاية مافي الباب ان التصديق باستلزامها ضروري في هيئة الشكل الاول وذلك لايفيد عدم التوقف كما لايخفى (قوله فان قيل هذه الشبهة) وهي ما أشار اليه الشارح بقوله فان قيل كون النظر مفيداً الخ انما تدل على امتناع العلم الخ لان حاصلها على ماصرح به في المواقف ان كون النظر مفيداً أن كان معلوما كان ضروريا أو نظريا والتالي بكلا شقيه باطل فكذا المقدم وهو كونه معلوما فثبت نقيضه وهو امتناع العلم به ولا يخفى ان ذلك لايستلزم كونه مفيداً في نفسه والمدعى ذلك (قوله هذه القضية صادقة الخ) الانسب الاكتفاء بقوله معلومة الصدق (قوله ولا يخفى ان محصل الجواب) أي محصل جواب شارح المواقف عن السؤال بأن هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم الخ بقوله قلنا المدعى عندنا الخ اخراج منكري افادة النظر الى التوقف في الافادة وذلك لانه جعل مدعاهم انتفاء معلومية الافادة وذلك لايقتضي الا توقفهم في الافادة فيه (٩٨) نظر لان دعوى انتفاء معلومية شيء لايقتضي التوقف فيه لجواز الجزم بنقيضه فان انتفاء العلم بالشيء قد يكون بانتفاء العلم بنقيضه أيضاً وقد يكون تحقق العلم بنقيضه وأيضاً يجوز ان تكون دعوى انتفاء المعلومية ليجعل مقدمة لابطال دليل المثبت على ماسيجيء منه أو لابطال صدق تلك القضية الكلية على ان يكون (أو)

> فان قيل هذه الشبهة انما تدل على امتناع العلم بكون النظر مفيدا لاعلى انتفاء صدقه لجواز أن يكون صادقاً في نفسه مع امتناع العلم به * قلنا المدعى (١) عندنا هو ان هذه القضية صادقة معلومة الصدق لان المقصود بها يترتب على العلم بصدقها فالمنكر يدعي انتفاء معلومية صدقها وذلك اما بانتفاء صدقها أو بانتفاء العلم هذا * ولايخفى ان محصل الجواب اخراج منكري افادة النظر الى التوقف فى الافادة وذلك بعيد جدا لا يساعده البيان أصلا ولا حاجة اليه لان محصل الشبهة هو النقض الاجمالي لدليل مثبت افادة النظر بأنه لوتم بجميع مقدماته لتحقق الدور وأما بيان ان المدعي ليس ضروريا فلدفع ماعسي أن يقال الدعوي بديهية والمذكور في صورة الدليل تنبيه ولايجدي فيه النقض

تقرير الشبهة هكذا اثبات النظر بالنظر يناقض لاستلزامه كون الشيء معلوما حين ماليس معلوما كما في شرح المواقف (قوله وذلك بعيد جداً) لاأرى وجها لكونه بعيداً فان التوقف في بعض الامور كثير فيما بينهم وليس أول قارورة كسرت في الاسلام وقوله لا يساعده البيان ان أراد بالبيان ما ذكروه في الشبهة المذكورة فقد عرفت مساعدته لذلك وان أراد به غير ذلك فلا بد من البيان (قوله هو النقض الاجمالي) اقول ويحتمل ان يكون هو المعارضة بان يقال لو كان لكم دليل على صدق تلك الكلية لنا دليل على كذبها وهو ان النظر لو كان مفيداً للعلم لكان إما ضروريا وإما نظريا والتالي باطل بكلا شقيه فكذا المقدم (قوله وأما بيان ان المدعي ليس ضروريا فلدفع ماعسى الى آخره) لايخفى عليك ان هذا بعيد جداً لا يساعده البيان أصلا حيث جعلوا كونه ضروريا أختا لكونه نظريا وقدموه عليه ولم يتعرضوا لدليل المثبت أصلا ولا وجه لشيء منها لو كان مرادهم ذلك وبالجملة حمل الشبهة على هذا ليس باقرب من حملها على التوقف في الافادة كما لايخفى على من ذاق حلاوة العبارة

(١) قوله قلنا المدعى عندنا الخ لايخفى عليك مافي ظاهر هذا الجواب من التعسف لان سياق الكلام فى أبكار الافكار بل ههنا أيضاً حيث قال في عنوان البحث ثم قال المنكر لان لكون النظر مفيداً للعلم يدل على ان الشبهة لمنكري نفس الافادة فالاولى ان يقال المقصود من الادلة التي تفيد نفي المعلومات هو انه لو أفاد العلم أفاد كونه مفيداً للعلم عند ملاحظة الطرفين بناء على انه لازم بين ولو بالمعنى الاعم وانتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم * حسن چلبي على شرح المواقف وقوله لو أفاد العلم الخ عليه منع ظاهر اذ لا نسلم انه لو أفاد علماً أفاد كونه مفيداً للعلم ودعوى كونه لازما بينا غير ضروري ولا مبرهن عليه * خواجه زاده على شرح المواقف (منه)

{ قوله فمن قال الخ } هذا رد على المحشي الخيالي

(قوله أو نقول) قد عرفت انه يمكن حمل مافي شرح المواقف على هذا المحصل (قوله الى تفصيل ذكره الشيخ الى آخره) ولعله ما أشار اليه الشارح في شرحه للشمسية حيث قال فان قلت هذا الشكل مشتمل على دور لان العلم بحصول النتيجة فيه موقوف على العلم بكلية الكبرى أعني ثبوت الاكبر لكل واحد من افراد الاوسط التي من جملتها الاصغر فيلزم توقف العلم بالنتيجة على ثبوت الاكبر للاصغر وهو عين النتيجة مثلا اذا قلنا كل انسان حيوان وكل حيوان جسم لانعلم النتيجة أعني ان كل انسان جسم مالم يعلم ان كل ما يصدق عليه الحيوان من الانسان والفرس وغيرهما فهو جسم وهذا دور محال قلت الحكم يختلف باختلاف الموضوع من حيث الوصف فالمطلوب المجهول هو الحكم بالاكبر على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاصغر والمعلوم في الكبرى الحكم بالاكبر على ذات الاصغر باعتبار كونها من افراد الاوسط ولا

امتناع في توقف الاول على الثاني مثلا يعلم في الكبرى ثبوت الجسم لزيد وعمرو وغيرهما من حيث انها من افراد الحيوان والمطلوب ثبوت الجسم لها من حيث هو من افراد الانسان انتهى (قوله أو الى ما زيفه به) الشارح وهو ما نقلناه عنه فيما سبق فتذكر والضمير المنصوب لمايقال والمجرور لما (قوله وكلمة من بيانية) فيه نظر بل الظاهر انه جعلها تبعيضية (قوله فان كل ذلك مما يتعلق بما سوى العقل)أقول هذا مخالف لما مر من الشارح في توجيه حصر الاسباب في الثلاثة من ان مرجع الحدس والتجربة ونحوهما الى العقل (قوله فقد قصر نظره) وكذا من قال قوله من غيراحتياج الى الفكر لادخال التجربيات والحدسيات قد قصر نظره فان التجربيات والحدسيات خارجتان من المقسم كما ذكره هذا المحشي فكيف يصح ادخالها في القسم فان قلت هما داخلتان في قوله من غير احتياج الي الفكر قطعاً فان الفكر هو النظر وكل منهما غير محتاج الي النظر قلت الفكر ههنا بالمعني اللغوي فعدم الاحتياج اليه لايشمل ماسوى الاوليات ويؤيد هذا ماذكره من المثال وقول بعيد هذا لايتوقف على شئ أي على شئ سوي العقل وظاهر قوله بأول التوجه قيل لكن يرد عليه حينئذ ان العلم التصديقي لاينحصر في الحاصل بالبداهة بالمعنى المذكور وفي الحاصل بالاستدلال أقول لايرد عليه ذلك فان الحصر للعلم الثابت بمجرد العقل لا للعلم التصديقي مطلقا فتأمل (قوله ولايتجه هذه الامور الخ) حاصل الاتجاه ان تعريف الضروري يدخل فيه هذه الامور فانه يصدق على كل منها انه ثابت من غير احتياج الي الفكر مع انه ليس بضروري بالمعنى المراد ههنا وهو الاولى ووجه عدم الاتجاه ان حاصل التعريف ان الضروري ماثبت بالعقل من غير احتياج الى الفكر فان المقسم جزء من تعريفات الاقسام المستفادة من التقسيم ولاشك انه ليس بشامل لهذه الامور فلا اتجاه

أو نقول محصل الشبهة ان المدعي مما يمتنع العلم به فلو كان الدليل بجميع مقدماته صحيحا للزم العلم بما يمتنع العلم به (قوله فيكون كل نظر صحيح مقرون بشرائط مفيدا للعلم) اشارة الي أن الدعوي كلية كما حققها الآمدي لامهملة كما زعم الامام فانها قليلة الجدوى (قوله وفي تحقيق هذا المنع زيادة تفصيل لايليق بهذا الكتاب) لعله اشارة الى تفصيل ذكره الشيخ (١) أبو على بن سينا في دفع دور أورده الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير على الشكل الاول أوالي ما يقال في دفع الدور ان معنى اثبات الحكم استفادة العلم به فاللازم استفادة العلم بالحكم من نفس الحكم ولا خلل فيه أو الي مازيفه به في شرح المقاصد (قوله وما ثبت منه أي من العلم الثابت بالعقل) جعل ضميرمنه الي العلم الثابت بالعقل وكلمة من بيانية وجعل الضمير الى العقل وكلمة من ابتدائية أصوب أي ماثبت من أجل العقل دون الخبر والحس بالبديهة أي بأول التوجه من غير احتياج الى الفكر فهوضروري ولم يدخل فيه الحسي وماحصل بالخبر وما حصل بالحدس والتجربة فان كل ذلك مما يتعلق بما سوي العقل من الحس أوالخبر فهو خارج من المقسم فمن قال الاولى من غير حاجة الى سبب لبلائم تعريف الاكتسابي فقد قصر نظره ولايتجه هذه الامور على تعريف الضروري ولايحتاج

(١) قوله الى تفصيل ذكره الشيخ الخ كتب الشيخ أبو سعيد بن أبي الخير الى أبي علي بن سينا اياك ان تعتمد على المباحث المعقولة فان أجلى البديهيات وأولاها هو الشكل الاول وفيه دور لان ثبوت النتيجة يتوقف على كلية كبراه ولا تصير كبراه كلية الا اذا كان الاكبر صادقا على الاصغر لان الاصغر من جملة افراد موضوع الكبرى وأجاب الرئيس بأن كلية الكبرى موقوفة على اندراج الاصغر تحت الاكبر وثبوته للاصغر اجمالا والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلا فلا دور كذا قال مفتي زاده (منه)

(قوله نعم بقي قضايا الخ) أى بقي انتقاض تعريف الضروري بها فانها داخلة في التعريف لكونها مما يتعلق بالعقل وغير محتاج الي الفكر مع انها ليست بضروريات بالمعنى المراد ههنا وهو الاولى (قوله فانه ليس بضروري) مع انه داخل في التعريف لكونه مما يتعلق بالعقل وغير محتاج الي الفكر (قوله بعض العبارات) وهو قوله أى بأول التوجه (قوله فلا وجه للتخصيص) أي تخصيص التقسيم الي الضروري والاكتسابي بما ثبت بالعقل وفيه أن المصنف أراد ههنا أن يبين ان العلم الثابت بكل سبب من الاسباب الثلثة من أي قسم هو من أقسام العلم فلما بين أن العلم الثابت بالخبر المتواتر ضروري وبخبر الرسول استدلالى ذكر ههنا ان العلم الثابت بالعقل بعضه ضروري وبعضه اكتسابي على ان المعنى ان العلم الثابت بالعقل منقسم الى الضروري والاكتسابي ولاشك ان الانقسام الى القسمين من خواص ماثبت بالعقل فلا غبار (قوله من العلم) أي مطلقاً سواء كان ثبوته بالعقل أو بغيره من الاسباب فالضمير المجرور في منه راجع الى العلم مطلقاً لا الى العلم الثابت بالعقل خاصة كما فعله الشارح فالمعني ان ماثبت من العلم مطلقاً بالبديهة أى بأول التوجه فهو ضروري أولى وماثبت منه بالاستدلال مثلا فهو اكتسابي وأنت خبير بأن هذا الكلام من المصنف حينئذ يكون اشارة الى تقسيم العلم الى الاولي والاكتسابي ويبقى بيان ان العلم الثابت بالعقل من أي قسم من القسمين وفيه مالايخفى فتدبر (قوله بعد استيفاء الاسباب) ظرف لقوله بيان المتن يعني ان المصنف بعد ما استوفى بيان أسباب العلم أراد أن يبين ماثبت من العلم الحاصل بتلك الاسباب ويقسمه الى الضروري والاكتسابي وأراد بالضروري الاولي وبالاستدلالى ماعداه على أن يكون ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل وههنا توجيه آخر لصاحب حل المعاقد وهو أن يكون بيان المتن أي لما ثبت من العلم الحاصل بالعقل كما في توجيه الشارح ويكون معنى قوله ماثبت منه بالبديهة ماثبت منه بلا واسطة فكر ونظر وان كان بواسطة حدس أو تجربة أو غيرهما ويكون الاكتسابي مرادفا للاستدلالى فحينئذ يكون الاستدلال على ظاهره ويدخل الحدسيات والتجربيات ونحوهما فى القسم الاول ويكون الضروري أعم من الاوليات فتدبر (قوله على توجيه الشارح) وهو قوله أي بالنظر في الدليل (قوله بعيد عن الاعتبار) اذلم ينقل عنه ذلك قط بل هو منقول عن الامام الرازي وقد ردوا عليه في ذلك رداً بليغاً كما فى المواقف وشرحه (قوله فان الافرادي لايضاف الا الى النكرة) فيه نظر لجواز أن يضاف الى المعرفة الجنسية أو الاستغراقية وقد اعترف بذلك فى بعض مؤلفاته (١) حيث قال صدق كل الرمان اذا كان معهودا خارجياً أوذهنياً واما اذا كان جنساً استغراقياً فلا فالحكم بالصدق هو الحكم بالصدق فى الجملة والحكم بالكذب حكم بالكذب مطلقا انتهي فتدبر (قوله اذ الظاهر حينئذ منه) اذ الظاهر رجوع الضمير الى الشيء فيكون المعني حينئذ الكل أعظم من جزء جزئه وذلك ليس بمقصود بل المقصود ان الكل أعظم من جزئه وانما قال اذ الظاهر لاحتمال أن يكون الضمير راجعا الى كل الشئ فيكون المعني الكل أعظم من جزئه كما هو المقصود (قوله والحكم لايتم الخ) وذلك لان ثبوت الاعظمية في الكل لايتصور بدون ثبوت الصغر في الجزء والصغر والعظم فرع المقدار ومن الاعراض الاولية له حيث لامقدار لاصغر ولاعظم

(لعم)

الى أن يقال ذكر الفكر على سبيل التمثيل وهو بمنزلة من غير احتياج الي سبب نعم بقي قضايا قياساتها معها فانه ليس بضروري بمعني الاولي ولايبعد أن يقال قضايا قياساتها معها ضروري غير اكتسابي فهو داخل في هذا الضروري وليس المراد بالضروري الاولى كما توهمه بعض العبارات * بقي ان الضروري والاكتسابي لايختصان بما ثبت بالعقل فلا وجه للتخصيص ويمكن أن يجعل بيان المتن لما ثبت من العلم بعد استيفاء الاسباب ويكون قوله وماثبت بالاستدلال بمعني ماثبت بالاستدلال مثلا بأن يكون ذكر الاستدلال لالخصوصه ولابد على توجيه الشارح أيضاً من جعل ذكر الاستدلال خارجا مخرج التمثيل والا لورد التصور النظري وجعل المصنف منكرا لجريان الكسب فى التصور بعيد عن الاعتبار (قوله كالعلم بأن كل الشئ أعظم من جزئه) الكل مجموعي بقرينة الاضافة الي المعرفة فان الافرادي لايضاف الا الى النكرة ولذا قيل كل الرمان مأكول صادق بخلاف كل رمان مأكول والشئ عبارة عن نفس الكل وحمله على نفس الجزء يأبي عنه قوله من جزئه اذ الظاهر حينئذ منه أو من الشئ والحكم لايتم الا فى كل وجزء لهما مقدار ولو جعل المحكوم به أزيد

---

(١) أي في بعض حواشي شرحه للرسالة الوضعية منه

{ قوله والا فكيف }أى وان لم يكن مراد القائل ماقلناه (ولي الدين)

لم الكل ولا يكفي تخصيص الكل بما له مقدار اذماله مقدار اذا أخذ مع وصف فهو كل له مقدار وليس أعظم من جزئه وكذلك الجسم على القول بالتركب من الهيولى والصورة فان الجسم ليس أعظم من الصورة اذ ليس للجسم على القول بالتركب مقدار سوي مقدار الصورة بل لابد أن يراد كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار لكنه يشكل بالجسم علي القول بتركبه من أجزاء لاتجزأ فانه أعظم من جزئه وليس لجزئه مقدار (قوله فانه بعد تصور معنى الكل والجزء والاعظم لايتوقف على شئ) فيه انه يتوقف على تصور الشي فكيف لايتوقف على شئ الاأن يقال المراد بالكل كل الشئ واللام عوض عن المضاف اليه وكذا الكلام في الجزء مع ان المذكور في القضية جزؤه ويعد فيه أنه لا بد من تصور معني من وان القضية لو كانت كلية لابد من تصور السور والافراد واتصاف الافراد بمفهوم الكل ولو كانت مهملة لابد من تصور الافراد والاتصاف * لايقال لابد من ضمير فى المحمول ومن ملاحظته لانه أمر اعتبره النحويون وبمعزل عن اعتبار العقلاء وأما حديث انه لابد من تصور النسبة أيضاً فشهور وتكلف الجواب عنه مسطور ويغني عن التعرض له ظهور (قوله ومن زعم ان جزء الانسان قد يكون أعظم من الكل فهو لم يتصور معني الكل والجزء) يريد انه قد يتورم الجزء فيصير أعظم من الكل ولو جعل قوله قد يكون بمعنى قد يصير لكان أنسب ولعله أراد القائل أن الوهم يزاحم العقل فى هذا التصديق بالقاء ان جزء الانسان قديكون أعظم منه فيحتاج العقل في قبوله والتصديق به الى تأمل زائد على تصور الطرفين لدفع المزاحمة فلا يكون أوليا والا فكيف يتصور عاقل بزعم هذا وأما أن منشأ الزعم عدم تصور معنى الكل والجزء دون عدم تصور معنى الاعظم ففيه خفاء ولا يتجه انه يكفي عدم

(قوله لم الكل) أى كل كل وجزء سواء كان لهما مقدار أولا وفيه نظر اذ الازيدية في الكل لاتتصور بدون الزيادة في الجزء ولا زيادة فيما ليس له مقدار اللهم الاأن يقال أفعل بمعني أصل الفعل فتأمل (قوله ولا يكفي تخصيص الكل) أي لا يكفي في اتمام الحكم تخصيص الكل فقط بدون تخصيص الجزء أيضاً (قوله وليس أعظم من جزئه) لما عرفت من أن أعظمية الكل لاتتصور بدون صغر الجزء والجزء ههنا اما نفسه أووصفه ولاصغر في شئ منهما بالنسبة الى المجموع اذليس للمجموع سوي مقدار نفسه (قوله ليس أعظم من الصورة) لاوجه لتخصيص الصورة بالذكر اذ الجسم ليس أعظم من الهيولى أيضاً اذلامقدار لها ولا صغرية وأعظمية الجسم منها تستدعى صغريتها كما عرفت (قوله بالتركب) من الهيولى والصورة (قوله كل ملتئم) التركيب إما اضافي أوتوصيفي والظاهر هو الثاني (قوله فانه أعظم (١٠١) من جزئه) فيه نظر لما عرفت ان أعظمية الكل تستدعي الصغر فى الجزء ولاصغر فيما لامقدار له حتى أنه لاوجه لهذا الاشكال بعد ارادة كل ملتئم من أجزاء لكل منها مقدار غاية مافي الباب ان محمول القضية أعم من موضوعها وذلك ليس في شئ من الاشكال (قوله ويعد فيه انه لابد الخ) أقول يمكن أن يجاب عن هذه الاعتراضات بان المذكورات من تتمات الموضوع والمحمول وملحقاتهما والمراد بعد تصور الموضوع والمحمول مع ملحقاتهما الاانه عبر بالجزء عن الكل واكتفى بذكر الاصل ويؤيده قولهم في أمثال هذا المقام بعد تصور الطرفين (قوله فيصير أعظم من الكل) أى من الكل الذي قد كان قبل تورم الجزء (قوله الى تأمل زائد) لا يخفي انه لا يحتاج الي الزائد على تصور الطرفين ولوفي دفع المزاحمة بل يكفي تصورهما على وجه التحقيق في ذلك الدفع أيضا (قوله فكيف يتصور عاقل بزعم هذا) فيه انه لااستبعادفي ذلك ممن لم يتصور الطرفين بل أمثال ذلك قد كثرت ألا ترى ان منهم من قدح في الحسيات كافلاطون وارسطو وبطليموس وجالينوس ومنهم من قدح في البديهيات كما في المواقف وشرحه وقد سبق انكار السوفسطائية حقائق الاشياء وليس هذا بأبعد من ذلك (قوله واما ان منشاء الزعم الخ) تعريض على الشارح حيث لم يتعرض لكون منشئه عدم تصور معني الاعظم مع احتماله له أيضاً وفيه إنه يمكن جعل كلام الشارح خارجا مخرج التمثيل أي لم يتصور معنى الكل والجزء مثلا على ان كون المنشاء للزعم المذكور عدم تصور معني الاعظم فى غاية البعد بل الظاهر أن يكون المنشأ عدم تصور معنى الكل (كفوي)

(قوله فوضع كله في وقت ما الخ) يعني ان المراد بالـكل فى وقت ماالـكل الذي لم يتورم فيه الجزء والمراد بالـكل الذى فى زمان عظم الجزء الـكل الذى تورم فيه الجزء فالحاصل أنه وضع الـكل الاول موضع الـكل الثاني ولا شك ان الجزء المتورم أعظم من الـكل الذى لم يتورم فيـه الجزء وحل المغالطة أن الجزء المتورم ليس أعظم من كل الجزء المتورم (قوله موضوع كله). الظاهر موضع كله (قوله بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الا سقط من قلم الناسخ (ولى الدين)

(قوله ولا يجب الخ) كما هو المستفاد من عبارة الشارح (قوله لايمكن تصور أحـدهما بدون الآخر) فيـه أن عدم امكان ذلك محل مناقشة على ان عدم أمكان ذلك لاينـافى كفاية عدم تصور واحـد منهما وعدم وجوب عدم تصور شئ منهما والـكلام في ذلك ولعله لهذا بادر الى العلاوة بقوله على ان لحمل العبارة الخ (قوله مساغا) فان الواو الواصلة قد تجئ بمعنى أو الفاصـلة (قوله والظاهر انه) أي القائل الزاعم أو الواهم المزاحم (قوله في وقت ما) وهو وقت عدم تورم الجزء (قوله في زمان عظم الجزء) أي (١٠٢) في نفسه بالتورم أو من نفسه في وقت ما وهو وقت عدم التورم (قوله الا كونه معلولا لها) وأنت خبير بانه لامعنى لعلم كون الدخان معلولا للنار عند رؤية النار بل المعنى علم ان الدخان موجود للنار هناك فالتقدير فعلم أن دخانا موجود لها وكذا الـكلام في قوله كما اذا رأى (١) دخانا فعـلم ان له نارا أى فعـلم ان نارا موجودة له هناك فلا غبار (قوله والا لم يكن) أي وان لم تقيد الرؤيتان بعـدم الرؤيتـين (قوله لان المثال رؤية النار الخ) تعليل للنفي فى قوله ولا حاجة وأنت خبير بأن ماذكره ليس الا عين تقييد الرؤيتين بعدم الرؤيتين فكيف يدل على عدم الحاجة الي التقييد بن اللهم الا أن يراد نفى الحاجة الى التقييد لفظاً (قوله يراد به) أي بصرف العقل (قوله كما توهم) المتوهم هو المحشي القزويني (قوله لا يكون بالاختيار) الصواب الا بالاختيار فلفظ الا سقط من قلم الناسخ (قوله وربما يتوهم) المتوهم هو المحشي القزويني حيث قال ههنا قوله بالاختيار تصريح بما علم ضمنا لان المباشرة هو الـكسب وذلك لايكون الامع الاختيار ثم قال عند قوله وهو مباشرة الاسباب صريح فى ان المباشرة لاتنفك عن الاختيار انتهى (قوله فانه يكفي ذلك) أي يكفي فى الـكسب (٢) عند (وفيه)

تصور واحد منهما ولايجب عدم تصور شئ منهما لانه لايمكن تصور أحدهما بدون الآخر على ان لحمل العبارة على عدم تصور واحد منهما مساغا والظاهر انه أراد المغالطة فان جزء الانسان يكون أعظم من كله فى وقت ما فوضع كله فى وقت ما موضوع كله فى زمان عظم الجزء (قوله كما اذا رأى ناراً فعلم ان لهـا دخانا) لا معني لـكون الدخان للنار الا كونه معـلولا لها وليس مدلول النار ذلك بل وجود الدخان لعلاقة العلية والمعلولية فالصواب فعـلم وجود الدخان وكذا قوله كما اذا رأى دخانا فعلم ان له ناراً على ما فى بعض النسخ والصحيح نسخة فعلم ان هناك ناراً فلا حاجة الى تقييد رؤية النار بعـدم رؤية الدخان ولا الى تقييد رؤية الدخان بعـدم رؤية النار والا لم يكن هناك علم استدلالى لان المثال رؤية النار المنتجة للعلم بالدخان وهذا لا يتصور مع رؤية الدخان وكذا المثال رؤية الدخان المستلزمة للعلم بالنار وهذه لاتوجد مع رؤية النار (قوله وهو مباشرة الاسباب بالاختيار كصرف العقل) يراد به جعل العقل متوجهاً الى ماقصـد العلم به فارغا عن الغير فقوله والنظر فى المقدمات ليس عطف تفسير كما توهم بل هو ضم سبب آخر في الاختيار الى صرف العقل كالاصغاء وتقليب الحدقـة وصرف العقل تصريح بمـا علم ضمنا والا فهو لا يكون بالاختيار يرشـدك اليه قوله فيما بعد وهو مباشرة الاسباب والاظهر ان التقييد بالاختيار مشترك بين الـكل وربمـا يتوهم ان تقييد مباشرة الاسباب بقوله بالاختيار مراد فيما بعـد ترك اعتمادا على معرفته سابقاً يقال أراد مباشرة الاسباب فى الجمـلة بالاختيار فانه يكفى ذلك وان كان مباشرة البعض بلا واسطة اختيار

---

(١) قوله كما اذا رأى العقل أو المستدل فى الليل مثلا نارا قوية مشتعلة فعلم ان لهـا دخانا أو على عدمه أو من وجود المعلول أو عدمه على وجود العلة كما اذا رأى في اليوم دخانا فعلم ان هناك نارا أو على عدمها يردعئ منه

(٢) فمن يرى ان الـكسب لايمكن الا بالنظر لانه لاطريق لنا الى العلم مقدوراً سواه فان الالهام والتعليم ليـسا مقدورين لنا بلاشبهة وكذلك التصفية لاحتياجها الى مجاهدات قلما يفي بها مزاج ولا معني لـكون العلم مقدورا كسبياً سوى أن طريقه مقدور فهو أي النظري عنده الـكسبي وتعريفاهما متلازمان فان كل علم مقدور لنا يتضمنه النظر الصحيح وكل مايتضمنه النظر الصحيح فهو

الشارح كون مباشرة الاسباب في الجملة بالاختيار ولايشترط كون مباشرة جميع الأسباب بالاختيار (قوله وفيه) أى فيما ذهب اليه الشارح مخالفة صاحب المواقف (قوله ومن ههنا) أى من أجل ان صاحب المواقف اشترط مباشرة جميع الاسباب بالاختيار جعل جميع الحسيات ضرورية لا كسبية بناء على ان الحسيات عنده لاتحصل بمجرد الاحساس المقدور بل تتوقف على أمور أخرى غير مقدورة لايعلم ماهي ومتي حصلت وكيف حصلت كما صرح به فى المواقف (قوله قول بلا دليل) اذلا دليل على توقف الحسيات على غير الاحساس فضلا عن توقفها على أمور غير مقدورة لنا بل لايصح الحكم على مالم يعلم ماهي ومتي حصلت وكيف حصلت بالوجود والتوقف وعدم المقدورية قال الطرسونزاده مبني القول المذكور جعل المقدور مايحصل بالقدرة فقط من غير انضمام أمر غير مقدور اليها وذلك يقتضى أن لايكون علم مقدوراً للمخلوق أصلا فانه يتوقف على خلقه تعالي وارادته وتجدد الزمان وغير ذلك من الامور الغير المقدورة للمخلوق (قوله دون النظري تحكم) وماقال السيالكوتي من ان القول بها فى النظرى مخالف لصريح العقل والا لجاز أن تكون البديهيات الاولية أيضاً موقوفة على أمور لاتعلمها ليس بشيء بل نقول القول بها فى الحسيات أيضاً مخالف لصريح العقل والا لجاز أن تكون الاوليات أيضاً كذلك فالجواب هو الجواب (قوله لالخصوصه) أي لالخصوص الاستدلالي (قوله يمكن أن يكون مبني الجعل الخ) هذان المبنيان واضحان بالنسبة الى جاعلين مختلفين لكنهما لايصلحان بالنسبة الى جاعل واحد كصاحب البداية فلا يصلحان لدفع التناقض في كلام صاحب البداية وغرض الشارح ذلك ولذا لم يتعرض لهما واهل التصدير بالامكان اشارة الى هذا فافهم(١) (قوله ومبنى جعله) أى جعل العلم الحاصل بالحواس والظاهر ومبني الجعل كما في قرينه السابق (قوله الا كتفاء بالاختيار في بعض الاسباب) هذا مبني الجعل اكتسابياً وقوله والتزام الاختيار في الجميع مبنى الجعل ضروريا (قوله وعدمه) بالجر عطف على الاختيار أي وعدم الاختيار في بعض آخر (قوله من قسم الاكتسابي) حيث فسر الاكتسابي بما يحدثه الله تعالى بواسطة الكسب وجعل الكسب عبارة عن مباشرة الاسباب وقسم الاسباب الى نظر العقل والي غيره فلزم من ذلك أن يكون ماينظر العقل قسما من أقسام الاكتسابي (قوله ثم قسمه) أى قسم ماينظر العقل حيث قال والحاصل من نظر العقل نوعان ضرورى الخ (قوله فجعل بعضه) أى بعض ماينظر العقل

وفيه مخالفة صاحب المواقف حيث اشترط مباشرة جميع الأسباب بالاختيار ومن ههنا جعل جميع الحسيات ضرورية بخلاف الشارح حيث جعل الابصار مثلا كسبياً ويمكن أن يكون مبني الخلاف ان القول بوجود أسباب فى الحسيات لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت كادعاء صاحب المواقف قول بلادليل بل أخفى من القول بوجود الحواس الباطنة فهو بالانكار أحق من الحواس الباطنة فالقول بها لايوافق مسلك المتكلمين على ان الحكم بأن فى الحس أمورا لا نعلم متى حصلت وكيف حصلت دون النظرى تحكم* بقي انه قال صاحب المواقف أن النظري يلازم الكسبي بالاتفاق وكون النظري أخص انما هو بحسب المفهوم بناء على جواز طريق اختياري سوي النظر واما بحسب الواقع فلاطريق اختياريا سوى النظر لان الالهام والتعلم غير اختياريين والتصفية قلما تفي بها طاقة البشر والحس لايكفي في الحسيات على ماعرفت فان تم ماذكره من تحقيق المذهب فلايتم ماذكره الشارح وينهدم بالكلية (قوله وقد يقال في مقابلة الاستدلالى) يعنى لالخصوصه بل لكونه نظريا اذالضروري بهذا المعني مقابل للنظري لالخصوص الاستدلالى (قوله فمن ههنا جعل بعضهم العلم الحاصل بالحواس اكتسابيا) يمكن أن يكون مبني الجعل اكتسابياً انكار أمور لا نعرف متى حصلت وكيف حصلت ومبنى جعله ضروريا الاعتراف بها وأن يكون المبني الاكتفاء بالاختيار فى بعض الاسباب وعدمه والتزام الاختيار في الجميع (قوله فظهر أن لاتناقض فى كلام صاحب البداية) قيل وجه التناقض انه جعل ماينظر العقل من قسم الاكتسابي ثم قسمه الي الضروري فجعل بعضه

مقدور لنا ومن يرى جواز الكسب بغيره بناء على انه يجوز أن يكون هناك طريق آخر مقدور لنا وان لم نطلع عليه جعله أخص بحسب المفهوم من الكسبي لكنه أى النظرى يلازمه أى الكسبي عادة اتفاقا من الفريقين* شرح المواقف منه

(١) اشارة الى أنه يندفع بهذا التقدير ماقيل الحصر المستفاد من تقديم الجار في قول الشارح ومن ههنا جعل الخ في حيز المنع لاحتمال أن يكون المنشأ الانكار والاعتراف المذكورين فتدبر منه

(قوله وبعضه ليس ضروريا) لايخفى ان هذا لايتفرع على ماذكره فلا بد أن يقال انه جعل الضروري في مقابلة الاكتسابي وجعل ماينظر العقل الخ كما قال القائل المنقول عنه وهو المحشي الخيالي (قوله تفسير الضروري) حيث قال أولا وهو مايحدثه الله تعالي في نفس العبد من غير كسبه واختياره وقال ثانياً هو مايحصل بأول النظر من غير تفكر فالاول يقتضي سلب الضروري عما يحصل بالحدس والتجربة مثلا والثاني يوجب ضروريته فيلزم من هذا ان الحاصل بالحدس والتجربة مثلا ضروري وليس بضروري وهل هذا الا تناقض (قوله تأمل) لعله اشارة الى ماسبق مثله وهو احتمال أن يكون صاحب البداية منكرا لجريان النظر في التصور كالامام الرازي فحينئذ يكون التقسيم حاصرا بالنسبة الى العلم مطلقاً عنده لكن ذلك الاحتمال بعيد عن الاعتبار (قوله فلايخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات) هذا مناف لما سبق منه من أن غير الاوليات ما عدا قضايا قياساتها معها مما يتعلق بما سوى العقل فهو خارج عن المقسم (١) فكيف يكون غير خارج عن تفسير القسم (قوله لان الالقاء من الله تعالى) (١٠٤) حمل الالقاء على الالقاء الحقيقي لاعلى ماهو الاعم منه ومن الظاهري والظاهر هو الثاني ولعل التصدير بالامكان اشارة الي هذا (قوله نشأ من الشيطان) هذا يشعر بان المعتبر فى الفيض أن لايكون بمباشرة سبب أصلا والظاهر ان المعتبر فيه أن لا يكون بمباشرة سبب من الملهم اليه والا لخرج عنه ما بمباشرة سبب نشأ من الملك أيضاً والتزام انه أيضاً ليس بطريق الفيض بعيد جدا (قوله وهو الاعم) أى الاعم من المفسر المذكور ومما بانزال الكتب وارسال الرسل كما قيل وقيل أى الاعم مما بطريق الفيض ومما بطريق الاستفاضة وأنت خبير بانه على كلا التقديرين يكون قوله يكون سبباً عند أهل الحق محل تأمل اذ الالقاء بطريق الفيض لما لم يكن سبباً للعلم عندهم كيف يكون الاعلام الشامل له ولغيره سبباً للعلم عندهم اللهم الا أن يراد انه يكون سبباً في الجملة عندهم فلا يصح القول بانه ليس سبباً على اطلاقه فلا يستقيم تفسيره في كلام المصنف به (قوله وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا) فيه انه قد مر فيما سبق ان المراد بكون السبب سبب العلم لعامة الخلق كون نوعه كذلك والا لخرج الخبر الصادق كما مر ولاشك ان نوع الالهام كذلك عند القائلين بسببيته للعلم فلا يكون سلب سببيته اتفاقياً فلا يصح قوله اذ لا مدعي لعموم سببيته (قوله اذلا اشتباه فيها) أي فى سببية الالهام مطلقاً (قوله إذ الكلام فى الاسباب الظاهرية) قد مر فيما سبق أن كون الكلام فى السبب الظاهرى غير صحيح اذ السبب الظاهري هو العقل لاغير وانما الحواس والاخبار آلات وطرق في الادراك لا أسباب له فحينئذ لايصح قول المصنف وأسباب العلم للخلق ثلثة فتأمل

ضروريا وجعل بعض ما ينظر العقل ضروريا وبعضه ليس ضروريا واستبعد توهم التناقض بأن قسم الاكتسابي ماهو بمباشرة النظر او المنقسم الى الضروري الحاصل بنظر العقل والثاني أعم من الاول وبعده أيضاً انه لما فسر الضروري في الموضعين بمعنيين لم يبق للتناقض مجال فنقول وجه التناقض تفسير الضروري بمفهومين متخالفين يقتضي أحدهما سلب الضرورية عن بعض ما أوجب الآخر ضروريته ولادفع له سوي ماذكره الشارح من أن للضروري معنيين هذا والتقسيم الحاصر في الضروري والاستدلالى للعلم بمعني اليقين لا العلم مطلقاً لبقاء التصور النظري واسطة الا أن يراد بالاستدلال الاستدلالى ونحوه تأمل والمراد بأول النظر مافسره قوله من غير تفكر فلا يخرج عن تفسير الضروري غير الاوليات ولا يقدح فى التقسيم (قوله والالهام المفسر بالقاء معنى في القلب بطريق الفيض) وقد يزاد من الخير لتخرج الوسوسة ويمكن أن يقال استغني عنه لان الالقاء من الله تعالى لانه المؤثر في كل شيء فقوله بطريق الفيض يخرج الوسوسة لانه ليس القاء بطريق الفيض بل القاء الله بمباشرة سبب نشأ من الشيطان وقيد الالهام بالمفسر لان الالهام بمعني الاعلام وهو الاعم يكون سبباً عند أهل الحق لكنه راجع الى الخبر الصادق (قوله حتي يرد به الاعتراض على حصر الاسباب في الثلاثة) فيه ان المحصور سبب العلم لعامة الخلق وهو ليس بسبب كذلك اتفاقا فان أريد نفي السببية مطلقاً لايصح اذلا اشتباه فيها ولو أريد نفي السببية لعامة الخلق فلا معنى لتقييده بأهل الحق اذلا مدعي لعموم سببيته والاولى أن يراد نفي السببية مطلقاً اذ الكلام في الاسباب الظاهرية العادية

(١) يعني هنا الحاصل من نظر العقل منه

(قوله قبل الخ) قاله المحشي الخيالي وكنا المستبعد (ولي الدين) هذه القولة متعلقة بنمرة (١٠٢)

(قوله من السبب الحقيقي) كلة من ابتدائية لا تبعيضية والمراد بالسبب الحقيقي هو الله تعالى وقد مر منه فيما سبق ان اطلاق السبب على الله تعالى يحتاج الي توقيف فلا ينبغي إطلاقه عليه تعالى (قوله بلا توسط سبب ظاهري سوي العقل) لا شك ان الالهام سبب ظاهري وطريق للادراك كالخبر الصادق فلا وجه لانكار توسط سبب ظاهري سوي العقل في العلم الالهامي اللهم الا أن يدرج الالهام في استعمالات العقل كالنظر والحدس على ما مر منه فيما سبق فتأمل (قوله قوله الا انه حاول التنبيه الخ) قال القزويني ولعل الاوجه أن يقال حاول التنبيه على ان الملهم لا يكون الا حقا وثابتا ولا يتعلق الالهام الا بالخبر الثابت في نفس الامر فمعنى قوله بصحة الشيء بالشيء الصحيح الثابت في نفس الامر انتهي (قوله وفيه انه قد تخص الخ) أي في كون اثبات المعرفة تنبيها على ان المراد بالعلم والمعرفة واحد نظر فانه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق الخ فحينئذ يكون قوله من تخصيص العلم بالمركبات أو الكليات والمعرفة بالبسائط أو الجزئيات قاصرا وفيه ان مقصود الشارح انه تنبيه على ان المراد بهما واحد عندنا لا كما اصطلح عليه البعض من تخصيص كل منهما بشيء كتخصيص العلم الخ وتخصيص ما ذكره بالذكر انما هو على طريق التمثيل لا على وجه الحصر (قوله فالنزاع يرجع الخ) وأنت خبير بانه لا مجال لانكار ان الالهام لا يكون سببا للعلم بان الادراك الحاصل بنفس ذلك الالهام مطابق (١) للواقع فان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم صحته ومطابقته للواقع بذلك الالهام بعينه فذلك لا يصلح ان يكون محلا للنزاع وان أريد ان الادراك الحاصل بالالهام لا يعلم صحته ومطابقته بالهام آخر فهو جزئي من جزئيات العلم الحاصل بالالهام وله جزئيات أخرى لا تحصى فيرد انه لا وجه لتخصيص ذلك الجزئي بالذكر (قوله انما وقع من ان بعض الانبياء) أي انما وقع فيه لاجل ان بعض الانبياء عليهم السلام الخ وفي بعض شروح العمدة شبهتهم قوله تعالى فالهمها فجورها وتقواها والقياس على التحري فتدبر (٢) (قوله وكلمة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام في سبب العلم لعامة الخلق) هكذا في أكثر النسخ ولعله سهو من قلم الناسخ والاصل للتقليل لا للتحقيق وقوله فلا يرد من الرد لا من الورود فتأمل (كنوي)

(عصام)

للعادية والعلم الالهامي من السبب الحقيقي بلا توسط سبب ظاهري سوى العقل (قوله الا أنه حاول التنبيه على ان مرادنا بالعلم والمعرفة واحد) وأكد هذا التنبيه بأن زاد في مفعوله الباء الذي يزاد في مفعول العلم وفيه انه قد تخص المعرفة بالعلم المسبوق بالجهل وقد تخص بالثاني من ادراكين تخلل بينهما جهل (قوله الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) يمكن أن يقال لا مجال لانكار أن الالهام يكون سبباً للادراك انما النزاع في انه هل على العلم الحاصل به وثوق أم لا فالنزاع يرجع الي انه هل يعرف به صحة المعلوم ومطابقته للواقع أولا فنبه بادراج الصحة على أن نفي السببية ليس لانه لا يكون سبباً لادراكه بل لانه لا يكون سبباً لمعرفة صحة المدرك وكان من وقع في جعله سبباً انما وقع من أن بعض الانبياء كانوا أنبياء بالالهام وعلى هذا ينبغي نفي سببية الرؤيا للعلم أيضا اذ بعض النبوة كان بالرؤيا (قوله ويصلح للالزام على الغير الخ) الاولى أو يصلح لان أحد التقييدين كاف وكلة قد في قوله قد يحصل به العلم للتحقيق لا للتقليل والا فلا يرد لان الكلام

(١) مثلا اذا الهم زيد بان الشيء الفلاني يوجد في الغد حصل له به ادراك أن الشيء الفلاني يوجد في الغد ولا يعلم بذلك الالهام بعينه ان هذا الادراك الحاصل له مطابق للواقع بل لابد هناك من سبب آخر يفيد ان هذا الادراك الحاصل بهذا الالهام مطابق للواقع (منه) (٢) ثم قال والجواب ان معنى الآية ان الله تعالى علم النفس بالآيات والحجج طريق الطاعة وطريق المعصية لا انه عرفها بالالقاء في القلب ولو سلم فالله تعالى أضاف ذلك الى ذاته وما يكون من الله تعالى فهو حق لا كلام فيه وانما الكلام في شيء يقع في القلب ولا يدري انه من الله تعالى أو من غيره والتحري ليس من باب الالهام لان الالهام عندهم انما يكون للعدل التقي لا للفاسق الشقي والتحري مشروع في حق الكل على أن التحري هو العمل بشهادة القلب عند عدم الادلة وهو نوع نظر واستدلال والالهام أيضاً عند عدم الادلة حجة في حق الملهم لا في حق غيره انتهى فتأمل فيه (منه)

(قوله فمن قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ماقيل الخ) القائل والمجيب المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله وفي كون التواتر الخ) اشارة الى رد قوله ويصلح للالزام على الغير وتقريره انه على هذا ينبغي نفي سببية التواتر أيضاً ولا يصح عده من الاسباب فانه أيضاً لايصلح للالزام على الغير (قوله كانه غفل) أي عن هذا الاحتمال (قوله اذ لوانتفى أحدهما لم يصح الخ) لايخفى عليك ان هذا الدليل لايستلزم المدعي فان عدم صحة الحكم والاستدلال على تقدير انتفاء شيء من الامور الثلاثة المذكورة لايستلزم صحة الحكم والاستدلال عند تحقق تلك الامور جميعاً لجواز توقف صحتهما على أمر آخر والمقصود ذلك اللهم الا ان يحمل التفريع على المعني الغير المتبادر منه (قوله فلا يصح استثناء الله تعالى) لايخفى ان هذا مبني على ان سوى في التعريف للاستثناء ولا ضرورة له لجواز ان يكون للصفة لا للاستثناء وأيضاً يجوز ان يكون التقدير ماهو سوى الله أو ما كان سوى الله ليؤول الي مااختاره من العبارة الصحيحة (قوله من أجناس الموجودات) فيه ان هذا تقدير من غير قرينة تدل عليه وجعل قوله يقال عالم الاجسام الخ قرينة يأباه مقام التعريف كل الاباء كما قال (القزويني) (قوله لكنه يكفي في التعريف الخ) هذا اراءة طريق واستغناء باللاحق عن السابق ومثله مما لايلتفت اليه لاسيما في التعاريف (قوله وأجيب عنه الخ) وقد يجاب عنه بان هذا التعريف تعريف رسمي للعالم والتعريف الرسمي على رأي المتقدمين يجوز ان يكون مركباً من الخاصتين ومن الفصل والخاصة بل من الحد التام والخاصة كما بين في المنطق ولا يعد مثله ضائعاً لافائدة فيه ولا دليل على فساد رأي المتقدمين وصحة رأي المتأخرين (قوله بل من حيث انها الخ) فلا بد من ذكر ذلك القيد ليفيد تلك الحيثية المعتبرة في مفهوم العالم ولا يعد أمثاله مستدركا (قوله وان يقال) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر أو بدل الواو اذ أحد القولين كاف في المقصود (قوله من غير حاجة الى الابتناء على أن الصفة ليست غير الذات) فان ذلك اصطلاح لبعض المشايخ ليس بثابت عند جمهور المتكلمين لاسيما عند أرباب هذا التعريف على أن ذلك الاصطلاح انما هو في لفظ الغير ولم يسمع في لفظ سوى (قوله لانهما غير الذات) لغة واصطلاحا وهذا ظاهر لاحاجة الى الاستدلال عليه على ان الاستدلال عليه بان جميع الصفات والممكنات ليست بصفات ليس بتام كما لايخفى بل يجري ذلك في نفس الذات أيضاً فانها ليست بصفات مع انها ليست غير الذات

في سبب العلم لعامة الخلق وفي كون التواتر صالحا للالزام على الغير نظر لان مصداقه العلم وللغير أن يقول لم يحصل لي العلم من خبر هذا العدد نعم من شرط عدداً خاصاً يضايح عنده لالزام الغير والتعرض لخبر الواحد العدل مما لاحاجة اليه لانه سبق ان العلم لا يشمل الظن والمراد بتقليد المجتهد خبر المجتهد للمقلد المعتقد له فانه يفيده الاعتقاد الجازم الذي يقبل الزوال (قوله فكانه أراد بالعلم مالايشملهما) يعني كانه أراد بالعلم صفة توجب تمييزاً لايحتمل النقيض لاصفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به على عكس ماحقق سابقاً في مقام تعريف العلم وانما قال كأن لاحتمال أن يكون العلم عاما وتخصيص الاسباب بالاسباب المعتد بها فمن قال كلمة كأن غير مرضية كانه غفل (قوله والا فلا وجه) يريد به فلا وجه بحسب الظاهر فلاينافي قوله كأن (قوله فالعالم الخ) تفريع على ثبوت حقائق الاشياء وتحقق العلم بها وكون العقل بالنظر في الدليل سبباً للعلم اذ لو انتفي أحدهما لم يصح الحكم بحدوث العالم والاستدلال عليه وفي تعريفه بما سوى الله تعالى من الموجودات مما يعلم به الصانع ابحاث الاول ان المراد بكلمة ما ان كان شيأ ما فلايصح استثناء الله تعالى منه وان كان كل شيء فلا يصح في مقام التعريف لان التعريف للمفهوم لا للافراد فالعبارة الصحيحة ما كان غير الله تعالى الثاني أن المراد بكلمة ما ان كان شيأ مايتناول الاشخاص فلايقال لزيد عالم وان كان المراد الجنس على ماحقق لم يصح استثناء الله تعالى لعدم دخوله تحت الجنس ويمكن اختيار الشق الاول وحمل قوله من الموجودات على معني من أجناس الموجودات فيخرج به الاشخاص لكنه يكفي في التعريف حينئذ جنس من الموجودات وفي ذكر ماسوى الله تعالى اطالة الثالث ماقيل أن قوله مما يعلم به الصانع ضائع لافائدة فيه وأجيب عنه بأنه زائد على التعريف اشارة الى وجه التسمية والاحسن أن يقال العالم اسم لاجناس الموجودات لامطلقاً بل من حيث انها يعلم بها الصانع وأن يقال هو لاخراج الصفات من غير حاجة الي الابتناء على ان الصفة ليست غير الذات ولاخراج مجموع الواجب والممكنات من غير حاجة الى التمسك بان الكل ليس غير الجزء ولاخراج جميع الصفات والممكنات لانهما غير الذات

(قوله وستطلع) عند قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالى حيث قال الشارح هناك مع أن العالم اسم لجميع ما يصلح علما على وجود مبدإ له (قوله على ان فى اعتباره) أي في اعتبار ان الاجناس يعلم بها الصانع الخ وهذا الكلام متعلق بقوله لا مطلقاً بل من حيث انها يعلم بها الصانع فالمناسب ان يذكر معه بلا فصل اما بتقديم هذا أو بتأخير ذلك (قوله الرابع الخ) في كونه بحثاً في التعريف المذكور بحث اذ لا تعلق له به اللهم الا ان يقال توجيهه ان المصنف أراد بالعالم جميع الاجناس والتعريف المذكور أعم منه فلا يصح تفسيره به ههنا فتأمل (١) (قوله متعدد) فيه رد على من زعم كالمحشي القزويني انه غير متعدد فاعترض على المصنف بان قوله العالم بجميع أجزائه محدث على تقدير ارادة هذا الفرد لا يكون قضية كلية متعارفة بل يكون قضية مخصوصة فلا تكون مسئلة الفن الا بتأويل ان المراد كل جزء من أجزائه محدث وعلى من زعم ان العالم لو كان اسما للكل لما صح جمعه وحاصل الرد كما قال المحشي الخيالي انه متعدد على سبيل التبدل والمعنى ان كل مجموع محدث فالقضية كلية متعارفة وأيضاً يصح الجمع باعتبار الافراد المتعددة على سبيل التبدل فتدبر (قوله بقرينة قوله بجميع أجزائه) فانه يدل على ان العالم كل والاشخاص أجزاؤه (قال القزويني) يجوز ان يكون المراد بالاجزاء أجزاء جزئياته على ان تكون الاضافة لادنى ملابسة أو على حذف المضاف أي بجميع أجزاء جزئياته وأيضاً يجوز ان يكون المراد من الاجزاء الجزئيات عبر عنها بالاجزاء لكون أكثرها أجزاء للمجموع من حيث المجموع وأنت خبير بان الكل خلاف الظاهر والكلام على الظاهر (قوله ليستغنى فى الاستدلال الى آخره) أي فى الاستدلال على وجود الله تعالى بان يقال جميع الاجناس من حيث المجموع محدث لابد له من محدث فمحدثه اما نفسه أو جزؤه أو ماهو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث وهو المطلوب هذا * بخلاف ما اذا أريد به كل جنس من الموجودات اذ لا يتأتى هذا الاستدلال حينئذ فانه يقال حينئذ يجوز ان يكون محدث فرد فرداً آخر ومحدث ذلك الفرد الآخر فرداً آخر وهكذا الى مالا يتناهي وفيه نظر اذ يمكن ان يقال حينئذ محدث كل فرد اما الواجب تعالى أو فرد آخر على طريق التسلسل وعلى الاول يثبت المطلوب وعلى الثاني نأخذ مجموع الافراد المتسلسلة بحيث لا يشذ منها فرد فانه محدث أيضاً فمحدثه إما نفسه أو جزؤه أو ماهو خارج عنه والاولان باطلان فتعين الثالث فتدبر (قوله بمقتضى عرفهم) بناء على ان الجوهر موضوع للجوهر الفرد فى عرفهم هذا انما يرد على القائل ان كان مراده انه لو قال عالم الجواهر بدل قوله عالم الاجسام وأما اذا كان مراده انه لو قال ذلك مع ماذكر بان قال يقال عالم الجواهر وعالم الاجسام وعالم الاعراض ليشمل بيانه الجواهر الفردة أيضاً ويستوفى الاقسام كلها فلا يرد كما لا يخفى على انهم كثيراً يستعملون الجواهر بمعنى الأعيان لاسيما اذا كان في مقابلة الاعراض كما ههنا. (كفوي)

لانها ليست بصفات ولو لم يخرج لم يصح ان العالم بجميع أجزائه محدث وستطلع على أن فى اعتباره فى مفهوم العالم دخلا في اثبات الحدث وكفى ذلك داعياً الى ذكره في مفهومه * الرابع ان العالم كما يصدق على كل جنس من الموجودات يصدق على جميع الاجناس من حيث المجموع وهذا الفرد أيضاً متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود والمصنف أراد هذا الفرد بقرينة قوله بجميع أجزائه محدث وانما خص الارادة به ليستغنى في الاستدلال عن ابطال التسلسل ويثبت وجود الله تعالى سواء كان التسلسل باطلا أولا وليرد به على الحكيم لذهابه الى قدم بعض العالم (قوله يقال عالم الاجسام وعالم الاعراض الخ) تنبيه على تخصيص العالم بالاجناس وعلى تعميمه بحيث يشمل ذوى العلم وغيرهم دفعاً لتوهم ما رجحه الكشاف من كونه اسما لذوى العلم من الملك والجن والانس لانه لا يتم الاستدلال بالعالم بهذا المعنى على وجود الواجب ولو قال عالم الاعيان لكان أنسب بقوله عالم الاعراض ومن قال لو قال عالم الجواهر ليشمل الجواهر الفردة أيضاً لكان أولى لم يعرف انه لو قال كذلك لخص بالجواهر الفردة بمقتضى عرفهم

(١) قوله فتأمل اشارة الى ان هذا البحث حينئذ انما يرد على الشارح اذا كان التفسير المذكور تفسيرا للمعنى المراد لا تفسيرا لماهية العالم وذلك محل تردد على انه لو كان تفسيراً للمعنى المراد لسقط عنه البحث الاول فانه لا يصح حينئذ ان يقال وان كان كل شئ لا يصح فى مقام التعريف الخ فافهم (منه).

(قوله لاتظهر فائدة) اذ الغرض وهو التنبيه على التخصيص والتعميم المذكورين يحصل بدونه على أنه داخل في قوله الى غير ذلك فتأمل (قوله يعني به) أي بخروج الصفات بناء على انها ليست غير الذات (قوله اتباعا لكلام الله تعالى) وأما الجمع والافراد في كلام الله تعالى فلان السموات طبقات متفاصلة بالذات ومختلفة بالحقيقة بخلاف الارض كما في تفسير القاضي (قوله ولا يجاب بدخول الى آخره) لعله رد على المحشي القزويني حيث قال قوله من السموات وما فيها والارض وما عليها اشارة الى جميع العلويات والسفليات ثم قال في الهامش والمراد ماوجد فيهما داخلا فى حقيقتهما أو خارجا متمكنا فيهما أو حالا (قوله صفة للموجود) من قبيل من قتل قتيلا والا فلا يتصور خروج الموجود من العدم الى الوجود كما لا يخفى (قوله كما قيل) مرتبط بالمنفي أي كما قيل بالواسطة بينهما بناء على أن زمان الخروج الى آخره (قوله يريد قدمها بصورها الجسمية) خص الصور بالصور الجسمية لرد ما في بعض الحواشي وهو الحاشية الخالية بزعم انه خصها بالصور النوعية وهنا محمل آخر وهو ان يكون المراد ماهو الاعم من الجسمية والنوعية على ان يكون المعنى انها قديمة بصورها الجسمية والنوعية وهذا أصوب اذ لا قرينة على التخصيص وأتم اذ فى التخصيص نوع قصور فى البيان ولعل المحشي الخيالي حمل على هذا المحمل فحاصل اعتراضه ان كان على الشارح ان يقول لكن بالنوع والجنس بان يكون الاول ناظرا الى الصورة الجسمية والثاني الى النوعية بناء على ماهو المشهور من ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس دون النوع وحاصل جوابه ان الشارح بنى كلامه على ما هو التحقيق عندهم من ان الصورة النوعية أيضاً قديمة بالنوع لا على ماهو المشهور أو أراد بالنوع النوع الاضافي الشامل للنوع الحقيقي والجنس فعلى هذا لا اختلال فيه (قوله الا بامور) ككونها فلكية أو عنصرية (قوله بتعاقب افرادها) الشخصية فيجوز خلو العناصر عن افرادها الشخصية لا عن طبيعتها النوعية (قوله اذ يجوز حصوله) فانهم جوزوا ان يكون نوع النار حادثا بسبب الحركات الفلكية من نوع الهواء بان يخلع الهواء صورته ويلبس الصورة النارية تأمل (كفوي)

على انه لاتظهر فائدة لشموله للجواهر الفردة (قوله فيخرج صفات الله تعالي الخ) يعني به عند الاشاعرة لانها عين الذات عند المعتزلة وخروجها موقوف على ذكر قوله من الموجودات اذ لاوجود للصفات عندهم ومما ينبغي أن ينبه عليه أن خروج الصفات الشخصية من اعتبار الجنس في التعريف من غير حاجة الى التمسك بأنها ليست غير الذات وانما الحاجة لاخراج جنس الصفة (قوله من السموات ومافيها والارض وماعليها) لم يجمع الارض اتباعا لكلام الله تعالى من جمع السموات وافراد الارض ومافيها وماعليها تفنن ولم يقصد استيفاء الاجزاء في التفصيل بل فصل البعض وترك البعض اعتمادا على سهولة تفصيل الباقي فلا يرد انه بقي أعراض السموات والارض ولا يجاب بدخول أعراض السموات فى قوله ومافيها لان فى اما أن تكون بمعنى بحض موضع العرض واما أن تكون بمعني بحض المكان والجمع بين المعنيين لايصح (قوله أي يخرج من العدم الي الوجود) للحدوث تفسيران أحدهما الخروج من العدم الى الوجود وهو بهذا الاعتبار صفة للموجود وثانيهما كون الوجود مسبوقا بالعدم وهو بهذا الاعتبار صفة الوجود فالانسب بحمل الحدث على العالم حمله على المعني الاول فلهذا اختاره ثم فسر الاخراج من العدم الى الوجود بأنه كان معدوما فوجد اشارة الى أن المقصود من الاخراج من العدم الى الوجود معنى مجازى والا فالعدم ليس محلا للوجود حتى يخرج منه شيء الى الوجود والى ان لا واسطة بين الوجود والعدم كما قيل ان زمان الخروج من العدم الي الوجود غير زمان الوجود والعدم فتنبه (قوله وقدم العناصر بموادها وصورها لكن بالنوع بمعنى انها لم تخل قط عن صورة) يريد قدمها بصورها الجسمية بنوعها بمعني أنها لم تخل قط عن صورة جسمية والصورة الجسمية هي طبيعية واحدة نوعية لا تختلف الا بأمور خارجة عن حقيقتها فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب أفرادها أزلا وأبدا وأما الصور النوعية فقديمة بجنسها وذلك لان مادتها لايجوز خلوها عن صورها النوعية بأسرها بل لابد أن يكون معها واحد منها لكن هذه الصورة متشاركة فى جنسها دون ماهيتها النوعية فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب أنواعه ولا امتناع في حدوث بعض الصور النوعية العنصرية كان يكون نوع النار حادثا غير مستمر الوجود بتعاقب أفرادها الشخصية اذ يجوز حصوله

(قوله بطريق الكون والفساد) أى حدوث صورة وزوال أخرى عند تبدل الصور النوعية على الهيولي الواحدة وأما تبدل الصور الجسمية المتخالفة بالهويات على الهيولي الواحدة بالفصل والوصل فلا يسمى كونا وفساداً لبقاء النوع بحاله مع تبدل أفراده (قوله بعض الحواشى) أى حاشية الخيالى (قوله المواليد) أى الحيوان والنبات والمعادن (قوله هنا) أى هذا كلام بعض الحواشى (ولي الدين)

(قوله فى استمراره) أي استمرار وجود نوع النار بتعاقب افراده الشخصية (قوله لان المدعى انه لا امتناع الخ) يعني ان قدم المواليد بالنوع عندهم ليس بطريق الوجوب بحيث يمتنع حدوثها بالنوع بل بطريق الجواز والحاصل انه لا برهان عندهم على قدمها وعدم قدمها فلا يستلزم القول ببقاء صور الاسطقسات فيها القول بقدمها بطريق الوجوب حتى ينافى قولهم بجواز حدوث نوع النار مثلا ويكون اشكالا هـذا * وقد يدفع الاشكال المذكور بان القائل بقدم الصور النوعية العنصرية بالجنس لا بالنوع هو متأخروا الحكماء والقائل بقدم المواليد الثلاثة هو قدماؤهم فلا اشكال (قوله من المواليد) أي الحيوان والنبات والمعادن (قوله انما تنفع لو كان الخ) أي لكنه ليس كذلك وفيه ان الصور النوعية لكل من العناصر تحت الصورة النوعية العنصرية وهي تحت مطلق الصورة النوعية فالصورة النوعية لكل عنصر جنس تحت جنس فيتم المقصود (قوله والا لم يكن) أي وان كان العين عالما قام بذاته لم يكن زيد عيناً لانه ليس بعالم كما مر فيما سبق (قوله كبرى لقول المصنف) ويحتمل ان يكون قيداً له والكبرى غير ذلك فنظم الدليل هكذا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما حادث وكل منحصر كذلك فهو بجميع أجزائه حادث ينتج من الشكل الاول ان العالم بجميع أجزائه حادث فعلى هذا لا يرد عليه ما أورده بقوله ولا يخفى انه غير منتج الخ (قوله فى قولنا العالم منحصر الخ) لاشك ان انحصار العالم فيهما بمعنى انحصار الكل في أجزائه فيكون حاصل الصغرى أجزاء العالم منحصرة فى الاعيان والاعراض فلا يصلح قولنا وكل منهما جزء للعالم كبرى لتلك الصغرى فلا يضر تخلف الانتاج فيما ذكره انتاج أصل الدليل كما لا يخفى (قوله اما عين أو عرض) فيه اشارة الى ان الاولى للمصنف ان يذكر العين والعرض بدل الاعيان والاعراض وان يأتي باداة الحصر (قوله لا خل فى حصر العين) وذلك لان المركب من عين وعرض قائم به عين مركب حينئذ وليس بجسم فلا ينحصر العين المركب في الجسم والتزام انه جسم أيضاً بعيد فتأمل (كفوي).

من عنصر آخر بطريق الكون والفساد ولا امتناع أيضا في استمراره كذلك عندهم ولا في استمرار أنواع المركبات فى ضمن أفرادها المتعاقبة بلا نهاية واذا عرفت هـذا ظهر لك اختلال مافى بعض الحواشي في هـذا المقام من أن المشهور ان الصور النوعية العنصرية قديمة بالجنس حتى جوزوا حدوث نوع النار مثلا لكن يشكل ببقاء صور الاسطقسات الموجودة بالذات في أمزجة المواليد القديمة بالنوع فكأن الشارح مال الى هذا أو أراد النوع الاضافي هـذا * على انه لا اشكال ببقاء الصور المذكورة لان المدعى انه لا امتناع في عدم قدم بعض الصور النوعية وكذلك لا امتناع في عدم قدم المواليد وفي ثبوت قدم شيء من المواليد بالنوع وعدمه بحث وان ارادة النوع الاضافي انما تنفع لو كان للصور النوعية جنس تحت جنس ومما يعجب ما قيل انه أراد الشارح بالقدم بالنوع انها قديمة بسبب عدم خلو المادة عن نوع ولم يعرف انها قديمة بالشخص بهذا المعنى أيضاً (قوله لانه) أي جزء العالم لا العالم اذ ليس العين عالما قام بذاته والا لم يكن زيد عينا ولا العرض عالما لم يقم بذاته والا لم يكن العرض الشخصي عرضا وهذا الترديد دليل الحصر (قوله وكل منهما حادث) كبري لقول المصنف اذ هو أعيان واعراض فنظم الدليل هكذا العالم منحصر في الاعيان والاعراض وكل منهما حادث ولا يخفى انه غير منتج لتخلف الانتاج في قولنا العالم منحصر فى الاعيان والاعراض وكل منهما جزء للعالم لانه لا ينتج ان العالم جزء للعالم فينبغي أن يؤول بأنه أريد ان كل جزء للعالم اما عين أو عرض والعين حادث والعرض حادث ينتج ان كل جزء للعالم حادث وقوله ان قام بذاته فهو عين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به ولو التزم كونه عيناً لا خل فى حصر العين المركب في الجسم

(قوله قيل تعريف العين الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وله تمة ستأتي)ولعل تلك التمة ما أشار اليه في الحاشية التالية لهذه الحاشية من ان قيام هـذا المركب هو قيامات أجزائه وبعضها قائم بذاته وبعضها ليس قائما بذاته فقيام المجموع ليس قياما بذاته ولاغير قيام بذاته على ان المعني إن العين نوع واحد من العالم وهذا من اجتماع القسمين أو ماذكره عند قول الشارح لم يقل وهو الجوهر لانه لا بد من دعوى الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه (قوله للبيان) أي لبيان أن كلامنهما حادث بالدليل وفيه أن المصنف لم يتعرض لبيان الصغرى أيضاً فالتعرض لعدم تعرضه لبيان الكبرى وترك عـدم تعرضه لبيان الصغرى مما لا وجـه له ويمكن أن يقال قوله فالاعيان ماله قيام بذاته والعرض ما لا يقوم بذاته تعرض لبيان الصغرى (قوله جرد عن الافراد) بفتح الهمزة جمع الفرد (قوله الى الافراد) بكسر الهمزة مصدر أفرد (قوله أما كون الاعيان الخ) رد على الشارح ومن يحذو حذوه حيث جعله قرينة على ذلك لكن يرد عليه ان كون الممكن أعم لا يضر صلاحية كون الاعيان قسما من العالم للقرينة على جعل ما كناية عن الممكن اذ لا شك أنه يلزم من كون الاعيان قسما من العالم الممكن الامكان فيدل عليه دلالة الملزوم على اللازم وليس للقرينة أصلح من ذلك نعم كونه قرينة على ذلك انما يتم لو لم يجز كون القسم أعم من وجه من المقسم كما (قال القزويني) (قوله بقرينة جعله من أجزاء العالم) حيث قال اذ هو أعيان واعراض وهذا مبني على ان المراد بالعالم المجموع من حيث المجموع وان قوله اذ هو أعيان واعراض من

(وهذا)

قبيل حصر الـكل فى أجزائه فتذكر (قوله عبارة عن الحدث) فيه انه يكون فيه حينئذ شائبة مصادرة على المطلوب (قوله بقرينة ماسبق ان العالم الخ) لايخفى ان هذا لايصلح ان يكون قرينـة مستقلة بل لابد من ضم جعله من أجزاء العالم (قوله لان القيام بذاته بمـا ذكره) تعليل لعدم الحاجة من طرف القائل (قوله لان القيام بذاته انمـا يكون) تعليل للنفي المستفاد من التحذير (قوله بهذا المعنى) خبر يكون (قوله ليس تابعاً ولا غير تابع) فيه ان هذا في الحقيقة من قبيل جمع الضدين بل الظاهر ان تحيز المركب ليس بتابع لتحيز شيء آخر وان كان بعض أجزائه تابعاً في تحيزه لتحيز شيء آخر كما لايخفى على من تأمل ولعله لهذا بادر الى العلاوة ثم ان المركب المذكور ان لم يكن تابعاً ولا غير تابع لم يكن عيناً ولا عرضاً فيختل حصر العالم فيهما (قوله نوع واحـد من الممكن) له قيام بذاته والمركب المذكور ليس كذلك بل هو من اجتماع القسمين فلا يصـدق التعريف بالمعنى المذكور عليه وأنت خبير بان ما ذكره هذا المحشي الفاضل تكلف ظاهر فى التعريف لاسيما بعد تخصيص كلمة ما بالممكن واعتراض القائل على ظاهر التعريف وقال (السالكوتي) مراد القائل انه يصدق على المركب المذكور تعريف

وله تمـة ستأتي ويريد بقوله ولم يتعرض له المصنف انه لم يتعرض للبيان لانه لم يتعرض للمبين لان المبين كـبرى مطوية فيكون ممـا تعرض له وكون المختصر مقصورا على المسائل يكذبه قوله اذهو أعيان واعراض الا أن يحمل القصر ادعائياً لالحاق النادر بالمعدوم والقصر الادعائي يكفي في بيان عدم لياقة التعرض له وقوله دون الدلائل يفيد نفي القصر على الدلائل والمقصود نفي التعرض لهـا (قوله فالاعيان ما أي ممكن) نبه بافراد الممكن على ان التعريف انما هو للمفهوم لا للافراد فالاعيان جرد عن الافراد ونقل باداة التعريف من الجمعيـة الى الافراد وجعل ماعبـارة عن الممكن ليخرج الواجب أما كون الاعيان قسما من العالم فلايصلح قرينة على جعـل ماعبـارة عن الممكن لان الممكن أعم من العالم لشموله صفات الواجب لذاته دون العالم فالصحيح جعـل ماعبارة عن جزء من العالم بقرينة جعله من أجزاء العالم ولك أن تجعله عبارة عن المحدث بقرينة ماسبق ان العالم بجميع أجزائه محـدث واياك وان تقول لاحاجة الي تقييد ما لاخراج الواجب عن التعريف لان القيام بذاته بمـا ذكره على رأي المتكلمين يخرج الواجب لان القيام بذاته انمـا يكون بهذا المعني بعد اسناده الى الممكن أو الحادث أو جزء العالم ولهذا قال الشارح ومعنى قيامه بذاته ولم يقل ومعنى القيام بذاته وفيه مافيه * قيل تعريف العين يصدق على المركب من عين وعرض قائم به كالسرير والمشهور انه ليس بعين هذا * وفيه ان تحيز هذا المركب بعينه تحيزات أجزائه وبعضها تابع لتحيز شيء آخر وبعضها ليس بتابع فتحيز المجموع ليس تابعا ولاغير تابع على ان معنى التعريف ان العين نوع واحد من الممكن

قيام العين بالذات ولا يصدق عليه المعرف لانه مختص بالعين وهو ليس بعين وحينئذ لافائدة في اعتبار الوحدة النوعية في المقسم فانه انما يفيد لو كان مقصوده ابطال انحصار التقسيم وليس فليس فتأمل (قوله بالذات) احتراز عن العرض فانه قابل للاشارة على سبيل التبعية وقيد الاشارة بكونها حسية لان المجردات على تقدير وجودها قابلة للاشارة العقلية كذا في شرح المواقف (قوله ومعنى التحيز بالذات ان يكون الخ) فعلى هذا يكون معنى التحيز بالعرض أن يكون مشارا اليه بالعرض بالاشارة الحسية لا كون التحيز تابعاً لتحيز شئ آخر حتى يرد تحيز التحيز بالجوهر فان التحيز صفة قائمة بالجوهر وليس تابعاً لتحيزه والا يلزم اشتراط الشئ بنفسه أو التسلسل وقد يجاب عن هذا بأن قيام التحيز بالجوهر بمعنى التبعية في التحيز مشروط بقيامه به بمعنى اتصاف الجوهر به فلا يلزم شئ سوى الاشتراك ولا محذور فيه فتدبر ولايخفى عليك ان معنى التحيز هو السكون في الحيز لا الكون مشارا اليه فمعنى التحيز بالذات هو عروض السكون في الحيز بلا واسطة في العروض وهو معنى عدم كون التحيز تابعا لتحيز شئ آخر نعم يلزمه أن يكون مشاراً اليه بالذات بالاشارة الحسية ولذا قد يفسرونه بذلك كما فعله صاحب المواقف فما ذكره الشارح هو معنى التحيز بالذات (قوله فان تحيزه تابع الخ) فيه انه قد مر آنفاً ان تحيز المركب بعينه تحيزات أجزائه فكيف يصح أن يقال تحيزه تابع لتحيزات الاجزاء والالزم أن يكون الشئ واسطة في العروض لنفسه على ان الجزء ليس غير الكل فلا يلزم أن يكون تحيزه تابعاً لتحيز شئ آخر (قوله في تعريف القيام بالذات) أي بالذات التي هي محل يقوم القائم ولو بدل الذات بالغير لكان أظهر (قوله تحاشياً) تعليل للمخالفة المعللة بخروج الصفات القديمة (قوله بعين المجرد) الظاهر بخروج المجرد (قوله أن يفسر الموضوع) فيه انه يكون قوله تابع لتحيز متبوعه في التحيز حينئذ هذيانا (قوله لاخراج الهيولي) الظاهر فلا خراج فانه جواب اما (قوله ان معنى وجود العرض الخ) فاعل قد وقعت والتأنيث باعتبار العبارة أي وقعت فيما بينهم هذه العبارة وفسرت بان معناها الخ واعلم انه قال في شرح المواقف ومعنى وجوده في كذا وان كان يطلق أي قولنا وجد كذا في كذا اما بطريق الاشتراك أو الحقيقة والمجاز على معان كوجود الجزء في الكل والكلي في الجزئي وكوجود الجسم في المكان والزمان ومثل كون الشئ في الصحة أو المرض وكونه في السعادة أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع بحيث لايتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد في نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشئ اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت الشئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهى أقول قوله قدس سره بحيث لايتمايزان متعلق بقوله وجوده في الموضوع لا بقوله أن يكون وجوده هو وجوده والضمير للعرض والموضوع لا للوجودين يعني ان وجود العرض هو وجوده في موضوعه وجودا مستقلا لايتمايز بذلك الوجود العرض والموضوع في الاشارة الحسية وليس له وراء هذا

وهذا من اجتماع القسمين (قوله ومعنى قيامه بذاته عند المتكلمين أن يتحيز بنفسه الخ) المشهور التحيز بالذات غيره الشارح الى التحيز بنفسه ومعنى التحيز بالذات أن يكون مشارا اليه بالاشارة الحسية بالذات بأنه هنا أو هناك لا عدم كون التحيز معلولا لتحيز شئ آخر حتى يرد تحيز العين للكل فان تحيزه تابع ومعلول لتحيزات الاجزاء كما ان الكل معلول الاجزاء ونعل المتكلمين خالفوا الفلاسفة في تعريف القيام بالذات لتخرج الصفات القديمة عن العرض تحاشيا عن اطلاق العرض عليها ولم يحترزوا عن خروج الصفات المجردات الحادثة عن تعريف العرض لعدم قولهم بوجود مجرد حادث وأما المتأخرون ومنهم القائلون بتجرد النفس فيشكل تعريف العين عندهم بعين المجرد وكذا تعريف العرض يشكل بخروج اعراضه ولم يشكل على الحكماء دخول الصفات القديمة في تعريف العرض لانهم لايعترفون بها (قوله أي محله الذي يقومه) الملائم لتعريف العرض بما تحيزه تابع لتحيز غيره أن يفسر الموضوع بالمتبوع في التحيز وانما قيده بالذي يقومه في تعريفهم الموضوع لاخراج الهيولى عن تعريف الموضوع على رأى الحكيم وعلى طريقة المتكلمين لايصح أن يكون لاخراج الهيولى لانهم لايعترفون بها فهو لاخراج المكان (قوله ومعنى وجود العرض في الموضوع هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في الموضوع) قد وقعت فيما بينهم ان معنى وجود العرض في كذا أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وفسرت بان معناها عدم تمايز

الوجود وجود آخر في نفسه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان له وجوداً آخر وراء وجوده في حيزه ولذا يصح انتقاله عنه فالمراد بوجوده في موضوعه هو وجوده المستقل فيه لا وجوده وثبوته له وقيامه به وحاصل كلامه كحاصل كلام الشارح ان وجوده في نفسه ووجوده في موضوعه عبارة عن أمر واحد وحدة حقيقية وليس قوله بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية تفسيراً لتلك العبارة بل هو تفسير لقوله وجوده في الموضوع وكشف لمعناه وقوله وقد يتوهم اشارة الى غلط بعض في هذا المقام بحمل الوجود في قوله هو وجوده في الموضوع على ثبوته لموضوعه وقيامه به هذا * فهذا المحشي ومن يحذو حذوه زعموا ان الشريف قدس سره جعل قوله هو وجوده في الموضوع بمعني ثبوته لموضوعه وقيامه به وظنوا أن قوله بحيث لا يتمايزان متعلق بقوله أن يكون وجوده هو وجوده في الموضوع وتفسيرله بحمل الاتحاد بين الوجودين على الاتحاد في الاشارة الحسية لا على الاتحاد الحقيقي بين الوجودين . وان الشارح جعل وجوده في نفسه ووجوده لموضوعه وثبوته له متحداً اتحاداً حقيقياً وان الشريف قدس سره أشار بقوله وقد يتوهم الى رده وتزييفه فتحيروا (١) في المقام وتشبثوا بكل حشيش (قوله جعل الاتحاد حقيقياً) كما يدل عليه قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر أقول يمكن أن يقال على تقدير أن يكون المراد بوجوده في الموضوع ثبوته له وقيامه به مراد الشارح أيضا هو عدم التمايز في الاشارة الحسية لا الاتحاد الحقيقي الا انه تسامح في العبارة يدل على ذلك ما ذكره في شرح المقاصد حيث قال ومعني وجود العرض في المحل ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله بحيث تكون الاشارة الى أحدهما اشارة الى الآخر بخلاف وجود الجسم في المكان فانه أمر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زائل عنه عند الانتقال الى مكان آخر انتهي (قوله تشهد بالمغايرة) فيه انها انما تشهد بالمغايرة ان لو كانت الفاء للتعقيب والتفريع وهو ممنوع لجواز أن تكون للتفسير والبيان لقوله وجد في نفسه ولو سلم ذلك فانما تشهد بالتغاير في المفهوم دون التغاير في الذات كما في قولنا وجد الناطق فوجد الانسان على ان تخلل الفاء في القول المذكور ليس الا بين وجوده في نفسه وبين قيامه بالمحل لا بين وجوده في نفسه وبين وجوده في المحل والكلام في الثاني لا في الاول وليس القيام بالمحل عين الوجود فيه كما قيل اذ لو كان كذلك لصح أن يقال وجد في نفسه فوجد في المحل وفيه تردد ولذا تركه مع كونه مقصودا ومحلا للنزاع (قوله ويتجه أيضاً) ويتجه أيضا انه يلزم حينئذ أن يكون الوجود المحمول الذي هو معنى غير نسبي متحدا بالوجود الرابطي الذي هو معنى نسبي وهو باطل اذ يلزم حينئذ أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها من المقولات وهو محال فتأمل (قوله لكان كل أمر اعتباري الخ) فيه نظر فان المفروض ان وجود العرض هو قيامه بالغير بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية وقيام الامر الاعتباري ليس كذلك فان الأمر الاعتباري ليس بموجود في الخارج حتى يشار اليه بالاشارة الحسية (قوله ففيه ان امتناع الانتقال لانه الخ) فيه ان امتناعه لهذين الوجهين لا ينافي امتناعه لما ذكره الشارح أيضاً فان أريد الاعتراض على الحصر المستفاد من تقديم الظرف فلا نسلم أن تقديمه للحصر كيف وقد ذكر في شرح المقاصد أربعة أوجه غير هذا الوجه ولو سلم ذلك فيجوز أن يكون الحصر ادعائيا بناء على ان ما عداه من الوجوه المذكورة في كتب القوم بمنزلة العدم

الوجودين في الاشارة الحسية ومعني عينية الوجودين العينية في الاشارة الحسية والشارح جعل الاتحاد حقيقياً ورد بأنه يصح انه وجد العرض فقام بالمحل فصحة تخلل الفاء تشهد بالمغايرة وبأن امكان ثبوت الشيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره هذا * ويتجه أيضا انه لو كان وجود العرض مجرد القيام بالغير لكان كل أمر اعتباري قام بالغير عرضاً وأما قوله ولهذا يمتنع الانتقال عنه ففيه ان امتناع الانتقال لانه (قائم)

(١) فمنهم من قال مراد الشارح أيضاً هو عدم التمايز في الاشارة الحسية كصاحب بحر الافكار لا الاتحاد الحقيقي الا انه تسامح في العبارة ومنهم من قال مدار اعتراض الشريف قدس سره على ان للوجود معنيين أحدهما نسبي والآخر غير نسبي وهو لم يثبت بعد فلم لا يجوز أن يكون له معني واحد قد يجعل هذا المعني آلة لتعرف حال الغير وحينئذ يكون غير مستقل بالمفهومية ونحو المسمى بالوجود الرابطي وقد لا يجعل آلة لتعرف حال الغير وحينئذ يكون مستقلا بها وهو المسمى بالوجود في نفسه كما ذهب اليه قوم وقد صرح به السيد صدر الدين الشيرازي في حاشيته على الشرح الجديد للتجريد وأما القول بانه يلزم أن يكون الشيء الواحد تارة من مقولة الاضافة وأخرى من غيرها * هكذا وجدت في بعض النسخ هذه الهامشة ولم تكمل . اه

لكونه مردوداً غير مقبول كما يدل عليه كلامه في شرح المقاصد حيث قال بعد ذكر هذا الوجه وأقوى ماذكر في كلام القوم من الاحتجاج على هذا المطلوب وجوه فذكر أربعة أوجه معرد كل منها (قوله فلو انتقل فاما أن يقومه الخ) أقول لو تم هذا لصح أن يقال الجسم متحيز بالحيز فلو انتقل فاما أن يتحيز بالحيز الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لا يتحيز بالحيز الآخر فلا يحتاج الى حيز يتحيز به والحل ان العرض على تقدير انتقاله الى محل آخر يزول قيامه بالمحل الاول وحصوله فيه فيحدث القيام بالمحل الآخر والحصول فيه فلا يلزم تحصيل الحاصل والحاصل انه ان أريد بتقومه بالمحل الآخر تقومه به في الجملة نختار الشق الاول ولا يلزم تحصيل الحاصل وان أريد به تقومه به من كل وجه نختار الشق الثاني ولا يلزم عدم الاحتياج من كل وجه لجواز الاحتياج في وجوده وحصوله في المحل وعدم الاحتياج في وجوده في نفسه اذ المفروض أن وجوده في نفسه أمر ووجوده في محله أمر آخر والارجع الى ماذكره الشارح وعدم الاحتياج من بعض الوجوه ليس بمحذور (قوله ولان تشخصه بالمحل) عطف على قوله لانه قائم بالمحل واشارة الى وجه ثان لامتناع الانتقال فانه اذا كان تشخصه بالمحل امتنع بقاؤه بالشخص عند انتقاله عن ذلك المحل ورد الشارح هذا الوجه بان ماذكروه في الاستدلال على ان تشخصه بالمحل وهو انه لا يجوز أن يكون تشخصه لماهية والا لزم انحصار الماهية في شخص ضرورة امتناع تخلف المعلول عن علته الموجبة (١٢٣) ولا لما هو حال في العرض والالزم الدور لان الحال في الشيء محتاج الى ذلك الشيء متأخر عنه في الوجود فلو كان علة لتشخصه لكان متقدماعليه ولا لأمر حال في محله لانا ننقل الكلام الى علة تشخص ذلك الامر ويرجع آخر الامر الى المحل دفعاللدور والتسلسل ولا للهوية لان الهوية ليست متقدمة على التشخص فلا يصح أن تكون علة له ولا لامر منفصل عنه

قائم بالمحل فلو انتقل فاماأن يقومه المحل الآخر فيلزم تحصيل الحاصل واما أن لا يقومه فلا يحتاج في وجوده الى محل يقومه ولان تشخصه بالمحل (قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز) قال بعض المحققين في شرح الاشارات اعلم ان المكان عند القائلين بالحيز غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو مايعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير والاعتماد عندهم مايسميه الحكيم ميلا وأما الحيز فهو الفراغ المتوهم المشغول بالمتحيز الذي لولم يشغله لكان خلاء كداخل الكوز للماء وأما عند جمهور الحكماء فهما واحد وهو السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر المحوي (قوله وعند الفلاسفة معنى قيام الشيء بذاته) لم يقل معنى قيامه بذاته كما قال في تعيين المعنى عند المتكلمين اشارة الى ان معناه عندهم قدر مشترك شامل للواجب والممكن بخلاف معناه عند المتكلمين فان معنى قيام الواجب بذاته عندهم غير معنى قيام الممكن بذاته (قوله ومعنى قيامه بشيء آخر اختصاصه به الخ) المراد بصيرورة الاول نعتا صيرورته نعتا اما بالاشتقاق أوالتركيب وترد الصورة فانه يصح أن تصير نعتا بالتركيب فيقال ذو صورة الا أن يراد بالمجرور

 (عصام) لأن نسبته الى الكل على السواء فافادته هذا التشخص دون ذاك ترجيح بلا مرجح فتعين أن تشخصه لمحله غير تام لانا لا نسلم ان نسبة المنفصل الى الكل على السواء لجواز أن يكون له نسبة خاصة الى هذا التعين خاصة سيما اذا كان فاعلا مختاراً وقال الشريف أيضاً في شرح المواقف بعد منع استواء نسبة المنفصل الى الكل ويتجه أيضاً انه لا يطرد في عرض يحصر نوعه في شخصه (قوله ما يسميه الحكيم ميلا) وهو ما يوجب للجسم المدافعة لما يمنعه عن الحركة الى جهة ما وقيل هو نفس المدافعة المذكورة وقد اختلف في وجوده المتكلمون فنفاه الاستاذ أبو اسحاق الاسفرايني وأتباعه وأثبته المعتزلة وكثير من أصحابنا كالقاضي وقالوا ثبوته ضروري ومنعه مكابرة فان من حمل حجراً ثقيلا أحس منه اعتماداً وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق منفوخ فيه مسكن تحت الماء أحس ميله الى جهة العلو ويسميه الحكيم ميلا ويقسمه الى ثلاثة أقسام طبيعي وقسري ونفساني لانه اما ان يكون بسبب خارج عن المحل أي ممتاز عن محل الميل في الوضع والاشارة وهو القسري كميل الحجر المرمي الى فوق أو لا يكون كذلك فحينئذ ان كان مقرونا بالشعور وصادراً عن الارادة فهو النفساني كميل الانسان في حركته الارادية أولا فهو الطبيعي كميل الحجر الى السفل هكذا ذكره في المواقف وشرحه (قوله فان معنى قيام الواجب) وهو الاستغناء عن المحل (قوله غير معنى الخ) وهو المذكور في الشرح (كفوي)

(ولي الدين)

(قوله سوى ما ذكره) أي بقوله أي ممكن (قوله اشارة الى أن الضمير الى آخره) جعله (قوله وهو بعيد) وأقرب منه أن يراد بالاختصاص اختصاص الحال بالمحل المتقوم (قوله اشارة الى أن الضمير راجع الى ماله قيام بذاته مع انه الظاهر المتبادر لمنع قوله من العالم عن ذلك اشارة الى ذلك ولم يجعله اشارة الى أن الضمير راجع الى ماله قيام بذاته مع انه الظاهر المتبادر لمنع قوله من العالم عن ذلك ولان قوله ماله قيام بذاته تعريف فهو خارج عن الدليل مذكور بالاستطراد بخلاف الاعيان (قوله مذكر في المعنى) باعتبار ان معناه ماله قيام بذاته فتأمل (قوله وأشار) بذكر قوله من العالم (قوله سوى ما ذكره) وهو جمله عبارة عن الممكن (قوله وهو) أي التوجيه الآخر المشار اليه (قوله بانه) أي المركب من جزئين يحتمل العين المركب من جزئين مجردين وكذا يحتمل العين المركب من جزئين أحدهما مادي والاخر مجرد كما سيذكره * أقول يمكن أن يقال المراد من المركب هو المركب من الأجزاء التي لاتجزى بقرينة ان الجسم مركب منها عند المتكلمين ومن غير المركب غير المركب منها فيخرج المركب من مجردين ومن مجرد ومادي عن الاول ويدخل في الثاني فلا غبار في حصر المركب في الجسم واما الكلام في حصر غير المركب في الجوهر الفرد ولعل مراد الشارح بالجزء في قوله من جزئين هذا المعنى فان الجزء كالعلم فيه في أمثال هذا المقام (١). (قوله لتلك القسمة) أي القسمة الى الجهات الثلاث (قوله من ثمانية أجزاء) بان يوضع أربعة بحيث يحصل مربع ثم فوقها أربعة أخرى كذلك (قوله من ستة) بان يوضع ثلاثة على ثلاثة هكذا في المواقف وشرح (١١٤)

المقاصد وقال (محمد الشريف على الخيالي) بان يوضع جزء في الجانب الغربي مثلا من جزء آخر وجزء آخر في ملتقاهما من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من جانب الجنوب وجزآن في ملتقى الاربعة أحدهما

بالباء في قوله اختصاصه به المحل المقوم لا الشيء وهو بعيد (قوله وهو أي ماله قيام بذاته من العالم) اشارة الى ان الضمير راجع الى الاعيان والتذكير نظراً الى انه مذكر في المعني وأشار فيه الى توجيه آخر لكلمة ما في تعريف الاعيان سوى ماذكره وهو جمله عبارة عن جزء من العالم والمراد بالجزء في قوله اما مركب من جزئين الجزء الذي لايتجزأ ويناقش في قوله وهو الجسم بانه يحتمل العين المركب من مجردين فلاينحصر في الجسم كما ان غير المركب يحتمل المجرد فلاينحصر في الجوهر فكان المناسب وهو كالجسم كما قيل في غير المركب كالجوهر واعتذر بأن اعتراف كثيرين بوجود المجرد جعل احتمال المجرد قويا مستحقاً للالتفات اليه بخلاف المركب من مجردين فانه احتمال صرف * اعلم ان الجسم عند الاشاعرة هو المتحيز القابل للقسمة ولو في جهة واحدة وعند المعتزلة هو المتألف المنقسم الى الجهات الثلاث فقال الجبائي لابد لتلك القسمة من ثمانية أجزاء وقال العلاف من ستة وقال صاحب المواقف والحق انه يكفي أربعة أجزاء وأما القائل بأنه يكفي ثلاثة أجزاء فلم نعثر عليه

(قوله)

لكن لايتم التأليف

من الفوق والآخر من التحت (قوله يكفي أربعة) بان يوضع جزآن ويجنب أحدهما جزء ثالث وفوقه جزء آخر فعلى هذا يكون المركب من جزئين أو ثلاثة واسطة بين الجسم والجوهر الفرد قال الشارح في شرح المقاصد وانما لم يفرض الثلاثة على وضع المثلث والرابع على ملتقاها بحيث يحصل مكعب لان جواز ذلك عنده في حيز المنع لاستلزامه الانقسام قال المحشي البردعي وفي شرح الصحائف بان يكون ثلاثة كمثلث ورابعها فوقها في الوسط يحصل مخروط ذو أربعة سطوح كل منها مثلث (قوله يكفي ثلاثة أجزاء) بان يوضع على هيئة المثلث قال المحشي صلاح الدين هنا اذا فسر الطول والعرض والعمق بالبعد المفروض أولا وثانياً وثالثاً وأما اذا فسرت بالابعاد المتقاطعة على زوايا قائمة فعدم تحققه بالاجزاء الثلاثة ظاهر انتهي (قوله فلم نعثر عليه) وقد نسبه المحشي البابرتي الى بعض المعتزلة وبعض مشايخ الحنفية والمحشي كمال الدين محمد بن أبي شريف الى طائفة من متقدمي الفلاسفة ثم اعترض على الشارح بانه خلط النقل عن المعتزلة بالنقل عن الحكماء فتأمل

(١) هكذا حررت الكلام ثم وجدت بعد برهة من الزمان مايؤيده في بعض شروح العمدة حيث فسر قول المصنف والقائم بنفسه اما ان يكون مركباً وهو الجسم أو غير مركب وهو الجوهر بقوله والقائم بنفسه إما ان يكون مركباً من الاجزاء التي لاتجزى أو غير مركب والاول هو الجسم فان الجسم مركب من الاجزاء التي لاتجزى عند المتكلمين (منه)

(قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هذا الخ (ولي الدين)

(قوله لالانه) كما ظنه المحشي الخيالي ومن حذا حذوه (قوله لان مراده) أي مراد الشارح بالاصطلاح أعم من اصطلاح أرباب اللغة ومن اصطلاح غيرهم اذ الدفع بما ذكره يعم اللغة أيضاً فلا يجري الفرق في نفي المخالفة كما لا يخفى (قوله ومراده) أي مراد الشارح بقوله وليس هذا نزاعا لفظياً الى آخره قال المحشي البردعي والحق ان لفظية النزاع ومعنويته محتملة وتعين احداهما موقوف على قصد المتنازعين والله أعلم بذلك (قوله فلا يكون) الفاء تفسيرية والظاهر تركها على ان لا يكون يكون صفة لفظياً (قوله بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد) مثلا اذا كانت الاجزاء خمسة يحصل هناك جسميات خمسة على مذهب من شرط أربعة أجزاء احداها بالاربعة التي قبل الزيادة (١١٥) والثانية بالزائدة مع الثلاثة الاول من تلك الاربعة والثالثة بها مع الاول والثالث والرابع منها والرابعة بها مع الاولين والرابع والخامسة بها مع الثلاثة الاخيرة ثم ان هذا مبني على ان الجسم مجموع الاجزاء وأما على تقدير انه كل واحد من الاجزاء بعد تحقق العدد المشروط به الجسمية فمنع الملازمة حينئذ ظاهر فانه قبل الزيادة على الاربعة مثلا هناك أربعة أجسام وبعد الزيادة خمسة ثم أقول هذا الذي ذكر دقة فلسفية حاصلة بتكرر اعتبار الاجزاء ومثله ساقط عن نظر أرباب اللغة فالازيدية ليست الا بمجرد كفاية التركب فالملازمة متحققة (قوله لان الجسم مأخوذ من الجسامة) قال (محمد الشريف) فيه نظر اذ لا يثبت النقل بمجرد القول بل للمنع فيه مجال انتهى أقول حاصل نظر الشارح منع كون أجسم في القول المذكور مشتقاً من الجسم بجواز كونه مشتقاً من الجسامة بمعنى الضخامة فانه حينئذ لا يتم الاحتجاج به فانه انما يدل على كفاية مجرد التركب في الجسامة وذلك لا يستلزم كفايته في الجسم أيضاً فلا معنى لهذا البحث ههنا (قوله كان المناسب تفسير الجزء الخ) أقول يمكن ان يقال لما كان الجوهر اذا ذكر مطلقاً من غير تقييد بالفرد شائعاً فيما يقابل العرض كان المقام مظنة ان يتوهم ان التفسير بالجزء الذي لا يتجزى تفسير بالاخص فنبه الشارح أولا بان المراد به ههنا ما لا يقبل القسمة أصلا لا ما هو الاعم وان لم يقيد بالفرد بقرينة ذكره في مقابلة الجسم ليندفع ذلك التوهم وكان التفسير مساويا للمفسر ولا يخفى ان هذا لا يحصل بتفسير الجزء الذي لا يتجزي وتوضيحه (كفوي)

(قوله وليس هذا نزاعا لفظياً راجعاً الى الاصطلاح) هذا لا يخالف قول المواقف النزاع لفظي راجع الى اللغة لالانه فرق بين اللغة والاصطلاح لان مراده بالاصطلاح أعم بل لان مراد المواقف ان هذا النزاع من مباحث اللفظ متعلق باللغة ولا دخل له في تحقيق المعاني التي هي من وظائف العلم ومراده ان النزاع ليس لفظياً فلا يكون في التحقيق نزاع بل يكون اصطلاحات مختلفة لا تنافي بينها بل النزاع بعد الاتفاق في ان معنى الجسم في اللغة واحد في ان هذا المعنى ما هو هل هو معنى لا يوجب الابعاد حتى يتحقق الجسم بجوهرين أو معنى يوجب الابعاد وبعد اتفاق جماعة في انه يقتضي الابعاد هل يقتضي الابعاد من غير اشتراط التقاطع على زوايا قائمة حتي يتصور تحققه بثلاثة أجزاء أو يشترط التقاطع كذلك وبعد اشتراط التقاطع كذلك هل يمكن أن يتحقق بأقل من ثمانية أجزاء أولا (قوله بأنه يقال لاحد الجسمين) يعني المتساويين اذا زيد عليه جزء واحد (إنه أجسم من الآخر فلولا ان مجرد التركيب كاف في الجسمية لما صار بمجرد زيادة الجزء أزيد في الجسمية) الملازمة ممنوعة لان الوصف بالزيادة في الجسمية انما يكون بعد تحققها سواء كان أمرا حاصلا بمجرد التركيب أو مشروطاً بعدة أجزاء فانه بعد اشتراط عدة من الاجزاء وتحققها يحصل له الجسمية بزيادة جزء بقدر الاجزاء المحتوية على هذا العدد فتزيد الجسمية بزيادة جزء على ان في اطلاق الاجسم في اللغة بزيادة جزء بحثا لانه ليس قدراً محسوساً معتبراً في نظر اللغة (قوله والكلام في الجسم الذي هو اسم لا صفة) فيه انه لا فائدة في قوله الذي هو اسم لا صفة لانه ليس الجسم الا اسما وفي نظره بحث لان الجسم مأخوذ من الجسامة والمعاني اللغوية تكون مرعية في الالفاظ المنقولة فالاحتجاج بان الاكتفاء بمجرد التركيب في الجسمية يناسب الاسم مناسبة تامة دون غيره فهو راجح (قوله يعني العين الذي لا يقبل الانقسام لا فعلا ولا وهما ولا فرضا) لا يخفى انه بعد ما فسر الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ كان المناسب تفسير الجزء الذي لا يتجزأ وتوضيحه لا تفسيرا آخر للجوهر الا أن يقال نبه على أن تفسير الجوهر بالجزء الذي لا يتجزأ تفسير بالمبهم

(قوله وتوهم البعض الخ) المراد بالمتوهم المحقق الطوسي ذكره في شرح الاشارات والاعتراض الذي ذكره المحشي بقوله والحق هو لصاحب المحاكمات لكنه عبر عنه بالصواب وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف وأجاب عن هذا الاعتراض الشارح المحقق في شرح المقاصد وفصله المحقق ميرزاجان في حاشية المحاكمات والحق عندي انه لو قال في الاعتراض الاحق أو الاصوب لكان أصوب فمن أراد التفصيل فليرجع الى ما علقناه على شرح المواقف (ولى الدين)

المحتاج الي التفسير وتطويل للمسافة فالاولي تفسير الجوهر بهذا التفسير أو يقال حمل قول المتن وهو الجزء الذي لا يتجزأ على بيان اسم آخر للجوهر والقسمة الفرضية والوهمية اسمان لامر واحد في الشائع وهي المقابلة للقسمة الخارجية المشار اليها بقوله لافعلا المفصلة في محله بالقسمة بالقطع وهي القسمة بالآلة النفاذة في المتقسم والقسمة بالكسر وهي مايقابلها وقد يفرق بين الوهمية والفرضية بأن الوهمية مايفرضه الوهم جزئياً والفرضية مايفرضه العقل كليا وكلام الشارح مبني عليه ثم كل من الوهمية والفرضية اما لمجرد الفرض من غير سبب حامل عليه أو يكون بسبب حامل عليه كاختلاف عرضين قارين أى متقررين في محلهما لا بالقياس الى غيره كالسواد والبياض في الجسم الابلق أو غير قارين أي غير متقررين في محلهما باعتبار نفسه بل بالاضافة الى غيرها كمماستين أومحاذيين وتوهم البعض ان القسمة الواقعة بحسب اختلاف عرضين من الانفكاكية التي توجب انفصالا في الخارج والحق خلافه ثم الفرض اما بمعني التقدير فالمراد نفي الفرض المطابق والا فلا يمتنع تقدير شئ حتى المحال واما بمعنى التجويز كما فسر به في تعريف الكلي والجزئي (قوله ولم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع) أو تنبيها على وروده يقال لاوجه الاحتراز عن ورود المنع هنا دون قوله وهو الجسم مع انه يتوجه عليه المنع باحتمال عين مركب من جوهرين مجردين أو من مادى ومجرد ويجاب بأن هذا المنع أقوى لانه يستند الى ما أثبته جمع من العقلاء بخلاف منع قوله وهو الجسم لانه يستند الي مجرد احتمال عقلي ويرد ان قوله كالجوهر أيضا مما يتجه عليه المنع لانه مما استدل على بطلانه الا أن يقال ابرزه في صورة المثال الذي لامناقشة فيه للمحصلين بقي انه لابد من دعوي الحصر واثباته حتى يتم حدوث العالم بجميع أجزائه ويثبت المحدث الواجب فلا معنى لترك الدعوى مخافة ورود المنع وان هذا المنع كان متوجها على حصر العالم في الاعيان والاعراض اذ العين ما يتحيز بنفسه والعرض ما تحيزه تابع لتحيز الغير ولم يحترز عنه فما الموجب الاحتراز هنا (قوله بل لابد

(قوله أو يقال حمل قول المتن الخ) هذا لايدفع المناسبة اذ المناسب حينئذ أيضاً أن يؤتى بالتفسير بعد بيان ذلك الاسم أيضاً كما لا يخفى (قوله وكلام الشارح مبنى عليه) أي على الفرق بينهما ولذا أتى بقوله ولا فرضاً بعد قوله ولا وهما ولم يكتف به وأعاد كلة لا اشارة الى المغايرة بينهما (قوله يقال (١١٦) لاوجه للاحتراز الخ) قدم نقل هذه المناقشة مع جوابها المذكور فيما سبق فلاوجه لاعادته الا أن يقال أعاده ليزيد عليه قوله ويرد ان قوله الخ أو يقال ما سبق هو مناقشة على قوله وهو الجسم وهذا اعتراض على قوله كالجوهر بناء على توجيه الشارح (قوله حتي يتم حدوث العالم بجميع أجزائه) قد أجاب المحشي الخيالى عن هذا بأن الغرض حدوثه بجميع أجزائه المعلومة وعدم بيان حدوثه المحتمل لا ينافيه ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشي لما أشار اليه بقوله ويثبت المحدث الواجب من ان الغرض من اثبات حدوث العالم اثبات المحدث الواجب لذاته وذلك لايتم بمجرد بيان حدوث الاجزاء المعلومة بل لابد من دعوي الحصر أو بيان حدوث الاجزاء المحتملة أيضاً (من) لكن سيجيء منه انه يمكن أن يقال المقصود ههنا اثبات احتياج العالم الى القديم وانه لابد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله مقام آخر فتدبر (قوله اذ العين ما يتحيز الخ) فالمجردات واسطة بينهما اذ لا تحيز لها أصلا فيرد المنع بها على الحصر في الاعيان والاعراض بالمعنيين المذكورين أقول يمكن أن يقال معنى كلام المصنف حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمعني الشامل للمجردات وغيرها على تقدير ثبوتها وعليه مبني قول الشارح ههنا لم يقل وهو الجوهر احترازا عن ورود المنع الخ وفيما سيأتي لادليل على انحصار الاعيان في الجواهر والاجسام وامتناع وجود ممكن يقوم بذاته ولا يكون متحيزاً أصلا اذ لو لم تكن المجردات داخلة في الاعيان لم يكن لهذين القولين معني فعلى هذا لايتوجه المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض بالمجردات (قوله ولم يحترز عنه) أي عن ورود المنع على حصر العالم في الاعيان والاعراض هناك

(قوله فمن أصلح الخ) المصلح هو المحشي الخيالي (قوله فاعرفه) لعل وجهه ان أفعل التفضيل يقتضي ان لا يكون الاشهر الا واحداً (قوله ما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

من إبطال الهيولي والصورة والعقول والنفوس المجردة) فيه انه لاينافي ثبوت العقول والنفوس المجردة حصر العين الغير المركب في الجوهر اذ العين هو المتحيز بالاصالة وليست العقول والنفوس متحيزات (قوله وعند الفلاسفة لاوجود للجوهر الفرد) بل لايمكن وجوده اذ في امكان وجوده اختلال ثبوت الهيولى والصورة وفي قوله وأقوى أدلة اثبات الجزء الخ تعريض بالامام الرازي حيث حكم بأن أقواها الاستدلال بالحركة وتضيق ساحة البيان هنا عن الكشف عن جلية الحال والسطح مقيد بالاستواء غفل الشارح عنه وكذا قيد الخط بالمستقيم لانه اللازم وكانه تركه الشارح لان مطلق الخط ينافي الكرة وكما يلزم من الدليل وجود الخط المستقيم يلزم وجود مطلق الخط فمن أصلح كلام الشارح بتقييد الخط بالمستقيم مستدلا بانه اللازم من الدليل لم يأت الا بالتطويل وقد ترك الشارح بعضاً من هذا الدليل وهو انه لو ماسته بأكثر من جزأين لكان فيها سطح لان التماس بالجزأين لازم لامحالة فوجود الخط لازم ألبتة فلا حاجة الى حديث السطح وللقائل أن يمنع امكان وضع الكرة الحقيقية على السطح المستوى لانه يستلزم ثبوت الجزء والجزء محال وأورد منوع ثلاثة منع امكان الكرة الحقيقية ومنع امكان السطح المستوي ومنع وجود موضع التماس ودفعت والمقام لايحتمله (قوله وأشهرها عند المشايخ وجهان) فيه مسامحة اذ ليس كل من الوجهين أشهر الوجوه فاعرفه (قوله لم تكن الخردلة أصغر من الجبل) والزم تسلسلات غير متناهية في كل جسم ولك أن تبطل انقسام العين لاالى نهاية ببرهان التطبيق (قوله وذلك انما يتصور في المتناهي) وذلك لانه اذا كان غير متناه أكثر من غير متناه يبطل عدم تناهيهما ببرهان التطبيق وبهذا اندفع مايقال ان العقل جازم بان جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها وكذلك معلومات الله

(قوله فيه انه لاينافي الخ) قد عرفت مايندفع به هذا (قوله غفل الشارح عنه) يمكن أن يقال لاغفلة له عنه بل اكتفى بالاشارة اليه بالوصف بالحقيقي (قوله يلزم وجود مطلق الخط) فيه انه ان أريد بوجود مطلق الخط وجوده في ضمن غير المستقيم فظاهر المنع وان أريد به وجوده في ضمن المستقيم فاستدلال المصلح (وهو الفاضل الخيالي) صالح مفيد لاتطويل (قوله لازم لامحالة) في لزوم التماس بالجزئين نظر ظاهر وان أريد ان التماس بالجزئين يوجد في ضمن التماس بأكثر من جزئين أيضا فتفريع قوله فوجود الخط الخ ليس على ماينبغي والصواب أن يقال ترك ذلك البعض لاشتراكه مع المذكور في الفساد اذ لو ماسته بأكثر من جزئين لكان فيها سطحان فالفاصل بين السطح المماس وغير المماس خط بالفعل فتأمل (قوله وأورد منوع الخ) قال في شرح المقاصد والقول بامتناع الكرة أو السطح وتماسها مكابرة ومخالفة لقواعدهم (قوله لانه اذا كان غير متناه أكثر الخ) فيه نظر اما أولا فلان بطلان عدم تناهيهما ببرهان التطبيق ثابت سواء كان أحدهما أكثر أجزاء من الآخر أولا كما لايخفي فلا مدخل للمقدم المذكور في لزوم التالي بل هو مغالطة من باب الاشتباه بين المصاحبة وبين الاستلزام واما ثانياً فلان برهان التطبيق انما يبطل عدم تناهيهما ولا يلزم منه بطلان أكثرية أحدهما من الآخر كيف وان أكثرية بعض غير المتناهي من مقدمات برهان التطبيق كما يظهر بالتأمل في تقرير حقيقته فكيف يصلح ابطالها به واما ثالثا فلانه لو تشبث ببطلان عدم التناهي ببرهان التطبيق فليتشبث به أولا فانه يجرى ذلك في أقسام العين لاالى نهاية كما اصرح به آنفا فحينئذ كان سائر المقدمات تطويلا للمسافة واما رابعا فلانه لايلزم من كون غير متناه أكثر من غير متناه بطلان عدم تناهيهما ببرهان التطبيق الا اذا كانت أكثريته بقدر متناه واما اذا كانت أكثريته بقدر غير متناه فلا يلزم ذلك كما سيجيء منه عند الكلام على برهان التطبيق حيث قال الزيادة على ما فرض غير متناه بغير متناه لاتوجب تناهي كل منهما (قوله وبهذا اندفع مايقال الخ) لعل وجه اندفاعه ان ماذكره القائل جزم الوهم لاجزم العقل اذ العقل جازم بانه اذا كان أحدهما أكثر من الآخر جرى فيهما برهان التطبيق فيبطل عدم التناهي ببرهان التطبيق فتذكر وللقائل أن يعارض ويقول ماذكرته جزم الوهم لاجزم العقل فانه مصادم لبداهة العقل بل هو مغالطة كما قد عرفت (قوله العشرة منها) أي من مراتب الاعداد (كفوي)

تعالى أكثر من مقدوراته نعم لو نوقش في جريان برهان التطبيق في أمثالها لكان له وجه (قوله والكل ضعيف) فيه رد لما قاله صاحب المواقف بعض تلك الحجج وان كان يمكن عنه الجواب جدلا ففيه للمنصف اقناع وطمأنينة باطن ولو جعل اسناد الضعف الى المجموع لكان الرد أبلغ (قوله أما الاول فلانه انما يدل على ثبوت النقطة) * فان قلت انه كما لاخط في الكرة لانقطة فيها عند الحكيم لان نهايتها سطح واحد غير متناه والنقطة نهاية الخط * قلت كما لانقطة فيها لاجزء لا يتجزأ فيها فلما استدل بوضع الكرة على السطح على ثبوت الجزء اتجه المنع بانه

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف الخ) وانت خبير بان هذا انما يكون رداً له اذا حكم على جميع ما ذكره صاحب المواقف من الاوجه السبعة وليس كذلك وانما ذكر الشارح في هذا الكتاب ثلاثة منها والحكم على مجموع الثلاثة لا يستلزم الحكم على جميع السبعة ولا شك في ان ليس المقصود من قوله والكل ضعيف الا ما ذكره في هذا الكتاب (قوله أبلغ) وذلك لان لفظ الكل يستعمل في المجموعي والافرادي بخلاف لفظ المجموع فانه نص في الاول (ولي الدين)

(قوله فيه رد لما قاله صاحب المواقف) لعل وجه الرد هو ان كلام صاحب المواقف يشعر بان بعض تلك الحجج ليس بضعيف وانما الضعيف بعضها فيقوله والكل ضعيف رد له لا يقال ذكر صاحب المواقف سبعة حجج ثم قال بعض ذلك ضعيف وما ذكره الشارح ههنا ثلثة منها والحكم بضعف كل من هذه الثلثة لاينافي قوة بعض تلك السبعة فكيف يصح الرد لانا نقول لما قال الشارح أقواها واحد وأشهرها اثنان ثم قال والكل ضعيف كان ذلك حكما على كل من تلك السبعة بالضعف فصح الرد قيل عدم الرد أولى من الرد اذ كل من الادلة المذكورة أقوى في نفسه ولو سلم ضعفه في نفس الامر كان المناسب بحال الشارح أن يقويه أو يسكت لئلا يوهن اعتقاد المبتدئين المشتغلين بعلم الكلام بل يرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء وينفر عنه كما فعل الامام الرازي شكر الله سعيه (قوله لكان الرد أبلغ) من جعل الاسناد الى كل واحد وذلك لان صاحب المواقف قد ادعى الاقناع والطمأنينة في المجموع وتضعيف المجموع رد لذلك واما تضعيف كل واحد فلا اذ لا يلزم من ضعف كل واحد ضعف المجموع بل قد يكون مجموع الضعفاء أقوى كالحبل المؤلف من آحاد الشعر الضعيف كما قال الشاعر *
رشته چون بكتا بود ازز وزآري بكسلد * ليك چون بپيوند شد ازز وزرزارى نكسلد * فتأمل (١) (قوله فان قلت انه كما لاخط) يعني انهم كما صرحوا بانه لاخط بالفعل في الكرة صرحوا بانه لانقطة فيها بالفعل فكما جاز أن يقال ان التماس ليس بجزئين والالكان فيها خط بالفعل جاز أن يقال أيضاً انه ليس بنقطة والالكان فيها نقطة بالفعل فلم تكن كرة حقيقية وحاصله اثبات المقدمة (لايلزم) المنوعة أو ضم مقدمة الى الدليل مطوية لاتضامها من المقام (قوله لان نهايتها) أي نهاية الكرة هذا استدلال منهم على انه لانقطة في الكرة وتقريره أن الكرة جسم نهايته سطح واحد غير متناه في الوضع وكل جسم كذلك لاخط فيه فالكرة لاخط فيها وكل مالاخط فيها لانقطة فيها اذ النقطة نهاية الخط فلا توجد فيما لاخط فيه وفيه انه ان أريد أن كل مالاخط فيه لانقطة فيه اصلا فهو ممنوع وان أريد انه لانقطة فيه بالفعل فلا يندفع به قول المصنف انما يدل على ثبوت النقطة لجواز أن يحصل فيه عند التماس نقطة كما يحصل فيه عند حركته بنفسه من غير أن يخرج عن مكانه نقطتان غير متحركتين هما قطبا الكرة (قوله اتجه المنع الخ) حاصل هذا المنع انا لانسلم لزوم وجود الجزء من الدليل المذكور اذ لا يلزم من عدم التماس بجزئين التماس بجزء لا يتجزى لجواز أن يكون التماس بنقطة قائمة بالكرة وفيه ان هذا الجواز يخالفه ماصرحوا به من انه لانقطة في الكرة فلا يصح أن يستند به فالمنع ساقط غير متجه بل لو اتجه مثل هذا المنع لزم البهت لاكثر المستدلين في مواضع لابهت فيها بحسب نفس الامر كما لا يخفى نعم لو منع الدليل المذكور بانه لا يلزم منه وجود الجزء الذي لايتجزي لجواز أن يكون التماس بنقطة حادثة عند التماس كالنقطتين الحادثتين عند الحركة المستديرة لكان متجها ويمكن حمل منع الشارح على هذا فحينئذ لايتجه ايراد انه لانقطة في الكرة عند الحكيم فان مرادهم انه لانقطة فيها بالفعل وذلك لاينافي قولهم بالنقطة عند التماس ونحوه فتأمل (كفوى)

(١) قوله فتأمل اشارة الي ان جعل الاسناد الى المجموع انما يفيد صحة الرد لاالابلغية فيه أو اشارة الى انه لو أسند الضعف الى المجموع كان دعوي بلادليل منه

(قوله فلا توجيه الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله لا يلزم منه الاوجود النقطة) هذا الحصر كحصر الشارح في قوله فلانه انما يدل ليس بسديد والسديد أن يقال لا يلزم منه الاوجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك الامر الغير المنقسم نقطة لا جزأ لا يتجزي كما قال محمد الشريف (قوله فلا توجيه الخ) فيه ان المصنف لما منع دلالة الدليل المذكور على ثبوت الجزء الذي لا يتجزي بجواز أن يكون الامر الغير المنقسم الذى وقع التماس به نقطة لا جزأ لا يتجزي أبطل السائل كون ذلك الامر نقطة بقضية مسلمة عندهم وهو قولهم لا نقطة فى الكرة لانها نهاية الخط ولا خط في الكرة ليثبت ان ذلك الامر الغير المنقسم الذي وقع به التماس جزء لا يتجزى ويتم الاستدلال ولا يخفى انه موجه فتدبر (قوله ولا حاجة فى دفعه) الدافع هو المحشي الخيالى حيث قال تلك القضية أعني قولهم النقطة نهاية الخط مهملة لا كلية فان نهاية أحد سطحى الجسم المخروطى نقطة بلا خط وكذا المركز انتهي وحاصل الدفع هو الايراد على قول السائل النقطة نهاية الخط بان تلك القضية مهملة فى نفسها فان أخذت ههنا كذلك فلا يفيد انه لا نقطة في الكرة وان أخذت كلية فهو ظاهر البطلان ولا شك فى نفعه في دفع السؤال المذكور (قوله لا ينفع فى دفع انه لا نقطة) لان حاصل الدفع المذكور انما هو ابطال استدلالهم على انه لا نقطة في الكرة بقولهم النقطة نهاية الخط ولا خط في الكرة ولا يلزم من بطلان الدليل الخاص على المدعى بطلان ذلك المدعى أيضاً لجواز أن يستدل عليه بدليل آخر فتأمل (قوله رد (١١٩) لاستدلال المتكلمين) حاصل

لا يلزم منه الاوجود النقطة القائمة بالكرة لاوجود الجزء فلا توجيه لايراد أنه لا نقطة فى الكرة عند الحكيم ولا حاجة فى دفعه الي أن النقطة تكون نهاية السطح المخروطى عندهم على أنه لا ينفع في دفع انه لا نقطة في الكرة عندهم (قوله وهو لا يستلزم ثبوت الجزء الخ) رد لاستدلال المتكلمين على أثبات الجزء بثبوت النقطة من انها اما عين فيثبت الجوهر الفرد. واما عرض فلا بدله من محل غير منقسم فذلك المحل هو الجوهر (قوله وليس فيها اجتماع أجزاء) منع لكون اجتماع أجزاء الجسم لالذاته بانها متصل واحد في ذاته غير قابل للافتراق وانما الافتراق المحسوس من اغلاط الحس فانه لا افتراق بل انعدام جسم واحد وحدوث جسمين آخرين وقوله لان الجزء الذي تنازعنا فيه ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعاً للعجز قلنا أمكن افتراقه وهما وفرضاً وهذا الامكان لا يوجب الدخول

هذا الرد انا لا نسلم انه لا بد للعرض من محل غير منقسم وانما يلزم ذلك ان لو كان حلول العرض في محله حلولا سريانياً وذلك ممنوع فيما نحن فيه لجواز أن يكون الحلول فيه حلولا غير سرياني (قوله بانها متصل واحد) مساق كلامه ومذاقه يقتضي أن يقال بانه ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل فضلا عن أن يكون اجتماعها لالذاته وذلك لان الفلاسفة يقولون بان الجسم متصل واحد في ذاته وليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل هذا ثم ان المتكلمين أبطلوا كون الجسم متصلا واحدا في ذاته ليس فيه اجتماع أجزاء بالفعل بانه قابل للانقسام بالاتفاق وكل قابل للانقسام له أجزاء بالفعل وبينوا ذلك بأدلة كما في المواقف والمقاصد وهذان الوجهان مبنيان على ذلك فالمنع المذكور ساقط فانه وارد على المقدمة المدللة (قوله فانه لا افتراق بل انعدام جسم الخ) فيه ان المتكلمين أبطلوا هذا وقالوا انه يوجب أن يكون شق البعوض بابرته للبحر المحيط اعداما لذلك البحر وايجادا لبحرين آخرين وبداهة العقل تنفيه كما فى المواقف واما ما أجيب به عنه بانه استبعاد لا يفيد اليقين ودعوى الضرورة فى محل الخلاف غير مسموعة كما في شرح المواقف ففيه ان الفلاسفة مشتركون في دعوي الضرورة فى بطلان ان هناك انعدام جسم وحدوث جسمين آخرين كما لا يخفي على من تتبع كلماتهم في الاستدلال على اثبات الهيولى فكيف يصح أن يقال إن هذه الدعوي في محل الخلاف وانها غير مسموعة فتدبر (قوله وهذا الامكان لا يوجب الدخول الخ) هذا مبني على جعل الفرض المعتبر نفيه فى تعريف الجزء الذى لا يتجزى بمعنى التقدير مطلقاً وليس كذلك كيف وقد صرح نفسه فيما سبق انه اما بمعنى التقدير مراداً به نفى الفض المطابق واما بمعنى التجويز كما فسر به فى تعريف الكلي والجزئي وظاهر ان امكان الافتراق وهما وفرضاً بأحد المعنيين المذكورين يوجب الدخول تحت القدرة واما امكان فرض الافتراق بمعنى التقدير الاعم من أن يكون المفروض ممكناً أو ممتنعاً فخرج عن المقام كما لا يخفي (كفوي)

(قوله وبهذا اندفع الى آخره) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله هذا) أى هذا كلام المحشي الخيالي الذي اندفع بما ذكره هذا المحشي وقوله كيف مربوط بقوله اندفع (ولي الدين)

قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى) قال محمد الشريف توضيحه ان تفريق الاجزاء بان يبتدأ من طرف الجسم ويفرق من كل موضع يقبل الافتراق ولايتجاوز الى الموضع الآخر قبل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وان لم ينته الى الآخر ممكن وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية وحينئذ كل مفترق واحد جزء لايتجزي وهو ظاهر لايحتاج الى البيان الا انه لما فيه من الخفاء نبه عليه بقوله اذ لو أمكن افتراقه الخ فعلى هذا التقرير لايرد عليه ما ذكره الشارح بقوله والافتراق ممكن لاالى نهاية فلا يستلزم الجزء اذ عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فانه لاينتهي جزء من الاجزاء حينئذ الي مالايقبل القسمة على زعمهم واما على ماذكرنا فكل مفترق يكون جزأ لا يتجزى فما ذكره هذا المحشي وأمثاله مع كونه كلاما على التنبيه ناش عن عدم الاطلاع على المراد انتهي فتأمل وقد يقال توضيحه ان افتراق الاجزاء بحيث لايوجد في شيء منها اجتماع وانضمام أصلا أي لافعلا ولا فرضا مطابقا ممكن على تقدير أن يكون اجتماع أجزاء الجسم لالذاته وكل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد افتراق الاجزاء بدل اجتماعها بحيث لايوجد في شيء منها اجتماع وانضمام أصلا فحينئذ كل مفترق واحد منها جزء لايتجزي اذ لو أمكن افتراقه مرة أخرى يلزم خلاف المفروض اذ المفروض انه تعالى أوجد الافتراق فيها من غير اجتماع وانضمام أصلا وان لم يمكن افتراقه مرة أخري ثبت المدعى فتدبر (قوله لا ينافي وجود الافتراقات الممكنة) لجواز أن يكون ذلك التجزي المفروض ممتنعا في ذاته وان لكن (فيه) فرضه وتقديره هذا * وقد عرفت ان الكلام فى امكان التجزى فرضا مطابقا لما فى نفس الامر ولاشك ان إمكانه بذلك المعنى ينافي وجود الافتراقات الممكنة فى نفس الامر فلا اندفاع (قوله دفع الوجه الاول) من الوجهين المشهورين عند المشايخ (قوله لأن جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل) فيه ان كون المذهب عند الفلاسفة ذلك لايفيد شيئا فى تمام فان المتكلمين أثبتوا ان مايقبل الانقسام لابد وأن يكون له أجزاء بالفعل أي يكون جميع مايقبل الانقسام اليه من الاجزاء حاصلا فيه بالفعل وكلامهم مبنى على ذلك كما أشرنا اليه فيما سبق فلا يصلح ماذكر لدفع استدلالهم هذا نعم يدفع كونه مروجوه الالزام ويرد بالحمل على التحقيق لاعلى الالزام (قوله لم تكن الاقسام الا أمورا قابلة للقسمة) فيه انا ننقل الكلام الى تلك الامور فنقول ان أمكن افتراقه لزم قدرة الله تعالى عليه دفعا للعجز كما يشير اليه قول الشارح لان الجزء الذى تنازعنا فى الخ وأيضا يبطله الوجه الاول اذ يلزم حينئذ أن يكون كل من الخردلة والجبل غير متناهية الاجزاء بالفعل فيلزم أن لا يكون احدهما أصغر من الآخر ويبطله أيضا برهان التطبيق على رأي المتكلمين ويبطله أيضا امتناع اشتمال الجسم المتناهى القدر على الامور الغير المتناهية فى الخارج كما لا يخفى على من تأمل (كفوي).

تحت القدرة وبهذا اندفع ان حاصل الوجه الثانى ان كل ممكن مقدور لله تعالى فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية فحينئذ كل مفترق واحد جزء لايتجزأ اذ لو امكن تجزؤه لم توجد الافتراقات الممكنة هذا خلف ولا يجاب عن هذا التقرير بما ذكره الشارح هذا * كيف وامكان التجزى فرضاً ووهما لاينافي وجود الافتراقات الممكنة في نفس الامر ويمكن دفع الوجه الاول بانا لانسلم ان الصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها بل الكبير كبره لان أجزاءه الغير المتناهية أعظم من غير الاجزاء المتناهية للصغير الا ترى ان أجزاء الذراع أعظم من أجزاء نصف الذراع وبان الانقسامات غير متناهية عندهم بمعنى ان العقل لا يقف فى القسمة الي حد لا يكون بعده قسمة لا ان جميع الانقسامات الغير المتناهية فيه بالفعل والصغر والكبر منوطان بكثرة الاجزاء بالفعل وقلتها ودفع الثاني بان الانقسامات الغير المتناهية عندهم الى أجزاء منقسمة اذ لايمكن تألف المنقسم من غير المنقسم فلو فرض ايجاد جميع الانقسامات الممكنة لم تكن الاقسام الا أمورا قابلة للقسمة وما أورد على الوجه الثاني من انه يدل على امكان الجزء لاعلى وجوده والمدعى هو الوجود يمكن دفعه بانه اذا أمكن الجزء خرج الهيولى من حيز الوجود الى حيز الامكان فيحكم بوجود أرجح الممكنين لامحالة (قوله وأما أدلة النفي أيضاً فلا تخلو عن ضعف الخ)

(قوله فتفطن) لعل وجه التفطن أنه قال في الاول والكل ضعيف وقال ههنا لايخلوعن ضعف (قوله ونوقش الخ) المناقش هو المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله فيه اشارة الى ان أدلة النفي أقوي) لعل وجه الاشارة هو ان هذه العبارة قد تستعمل فيما فيه أدنى ضعف أقول قد عرفت بما ألقينا اليك ان أدلة الاثبات تامة وان ماأوردوه عليها من وجوه الضعف مجاب وقد ردوا أدلة النفي أيضا وضعفوها ولم يجيبوا عنها لاسيما الشارح في شرح المقاصد فكيف تكون أدلة النفي أقوى على ان المناسب بحال الشارح أن يقوي مذهب المتكلمين ويضعف مذهب الفلاسفة أو يسكت كما قد عرفت فيما سبق فهذه الاشارة من الشارح ليست في محزها ولك ان تقول قوله فلا يخلو عن ضعف اشارة الى ان أدلة النفي ضعف حيث لايخلو عن ضعف لاسيما اذا كان التنكير للتعظيم بخلاف أدلة الاثبات فانها وان كانت ضعيفة الا ان ضعفها مندفع بادني عناية وتوجيه ولذا قال هناك والكل ضعيف لا سيما اذا كان المراد الكل الافرادي (قوله من أمور لا حجم لشئ منها) فيه ان كون الجزء الذي لا يتجزى مما لاحجم له ممنوع كيف وكل متحيز ذوحجم على حكم الكل قد يغاير حكم الجزء فكيف يصح أن يقال لايقدر العقل على تعقل ذي حجم تركب من أمور لا حجم لشئ منها وكيف يكفي هذا شاهدا على قوة النفي بل هو

مجرد استبعاد ومعارضة من الوهم لااعتبار لها في مقابلة الادلة الدالة على الاثبات (قوله لان ماقل ضعفه) وهو على زعم النفي (قوله ونوقش في ابتناء الخ) المناقش هو المحشي صلاح الدين وتبعه الخيالي وقال أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية المتداولة غير مبنية على أصل هندسي ولعل الشارح اطلع على دليل يبتني عليه قال (الكلنبي) قوله وكثير

فيه اشارة الى أن أدلة النفي أقوى فتفطن وكفاك شاهدا على قوة النفي انه لايقدر العقل على تعقل ذي حجم تركب من أمور لاحجم لشئ منها ويتجه على قوله ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسئلة الى التوقف أن ضعف أدلة الاثبات وعدم خلو أدلة النفي عن ضعف لايوجب التوقف لان ماقل ضعفه يرجح ولك أن تقول في قوله مال تعرض بان التوقف لهذا ميل عن الطريق المستقيم (قوله فان قيل هل لهذا الخلاف ثمرة) فيه لطافة من وجهين أحدهما مالا يخفي على من له أدني فطانة وثانيهما أن شجرة الخلاف مشهورة بالضعف وعدم الصلابة فالتعبير به عما فيه ضعف لطيف وفي قوله قلنا نعم في اثبات الجوهر الفرد دون قوله فيه نجاة التنبيه على ان الثمرة للمتكلمين لا للحكماء ولا يخفي أن ظلمات الفلاسفة في اثبات الهيولى القديمة الابدية فلو أثبت حادثا يتعدم ويعاد لم يكن فيه ظلمة تمنع قدمها أهون من اثبات الجزء ونوقش في ابتناء دوام حركة السموات والارض على أصل هندسي كما يشهد به بيانهم لدوامها (قوله مالا يقوم بذاته بل بغيره) فيه خلل لان بل لا يجاب مانفى عن المتبوع للتابع والمثبت للتابع تبعية العرض له في التحيز والمنفي عن المتبوع ليس تبعية العرض له لان القيام بذاته ليس معناه التبعية في التحيز للذات فتأمل (قوله أو مختصاً به

(عصام) معطوف على قوله اثبات الهيولي فتكون هذه الاصول أيضاً من ظلمات الفلاسفة وقوله من أصول الهندسة سهو أو تحريف وقع موقع من أصول الفلسفة وسبب التحريف انه ظن قوله وكثير عطف على قوله كثير من ظلمات الفلاسفة فلم يبق لوقوع الفلسفة فيه وجه ورد (محمد الشريف والبهشتي) بان هذا توجيه بعيد انما يرتكب بعد ثبوت ان لا دليل يبتني على أصل هندسي وأنى له هذا اذ عدم العلم ليس بدليل العدم وقال (قره كمال) قوله المبني عليها صفة لقوله ظلمات الفلاسفة وهذا توجيه صحيح بحسب المعنى وان كان خلاف الظاهر وقد يترك الظاهر لتصحيح المعنى انتهى وقال (السيالكوتي) أيضاً وقد يتكلف بان قوله وكثير من أصول الهندسة عطف على قدم العالم وقوله المبني عليها صفة بعد صفة لقوله اثبات الهيولي يعني مثل اثبات الهيولي والصورة التي تؤدي الى القدم ويبتني عليها دوام حركة السموات فان دوام حركتها مبني على أن تكون قابلة للحركة المستديرة وذلك مبني على ان لا تكون المسافة مركبة من أجزاء لا تتجزى بل متصلا واحداً في نفسها على مابين في محله انتهي فتدبر (قوله والارض) هذا مثبت في النسخ التي رأيناها والظاهر انه سهو من قلم الناسخ (قوله فتأمل) لعله اشارة الى الجواب بان يقال قوله بان يكون تابعا له في التحيز ليس تفسيراً لقوله بل بغيره بحقيقة معناه حتى يرد ما ذكر بل هو تفسير له بلازم معناه فان معناه أن يكون قائما بذلك الغير ويلزمه أن يكون تابعا له في التحيز (كفوي)

(قوله اما ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله على مذهب الحكيم) أي في القيام بالغير ولا يذهب عليك انه يحتمل أن يكون اشارة الى تعريف العرض على مذهب المتكلم المفسر للقيام بالغير بالاختصاص الناعت فان أصحابنا لا ينكرون تفسير قيام الشيء بالشيء بالاختصاص الناعت بل قال شارح المواقف انه الصحيح في تفسيره (قوله لا يتم على مذهب الحكيم) وأما على مذهب المتكلم فيتم اذ الصورة ليست بمتحققة عنده حتى ينتقض بها (قوله فانه يصدق على الصورة) فيه نظر فانه قد مر ان معنى قيام الشيء بذاته عند الحكيم استغناؤه عن محل يقومه فيكون معنى ما يقوم بذاته ما يحتاج الى محل يقومه ولا يخفى ان هذا المعنى لا يصدق على الصورة (قوله ولا بد من تقييد الغير بما يقومه) أي لا بد منه لتخرج الصورة عن التعريف ويتم على مذهب الحكيم الا ان ذلك التقييد بعيد عن مقام التعريف وقد عرفت انه لا حاجة الى ذلك التقييد لخروج الصورة لخروجها عن قوله ما لا يقوم بذاته (قوله من فضول الكلام) (١٢٢)

الاختصاص الناعت بالمنعوت) اشارة الى تعريف العرض على مذهب الحكيم ولا يخفى ان تعريف العرض بما لا يقوم بذاته لا يتم على مذهب الحكيم فانه يصدق على الصورة ولا بد من تقييد الغير بما يقومه فحمل التعريف عليه في هذا المقام من فضول الكلام ولعل من قال معنى القيام بالغير انه لا يمكن تعقله بدون المحل أراد به استحالة وجوده بدون المحل كما وقع في تعريف المتواتر قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب بمعنى استحالة تواطئهم على الكذب فلا يرد اختصاصه بالاعراض النسبية (قوله قيل هو من تمام التعريف احترازا عن صفات الله تعالى) نبه بقوله قيل على ضعف هذا القول إجمالا قيل ان ما في تعريف العرض عبارة عن الممكن وكل ممكن محدث فلم تدخل الصفات في التعريف حتى تخرج بقوله ويحدث الخ وإجمالا يمكن أن يقال انها لم تدخل الصفات في التعريف على مذهب المتكلمين لان عدم القيام بذاته عبارة عن التبعية في التحيز ولا على مذهب الحكيم لانه لا وجود للصفات عندهم أو انه لا يصح التعريف حينئذ على المذهبين لانه لا يصدق التعريف على اعراض المجردات فيخرج عن كونه جامعا على مذهب الحكيم أو انه يكفي لاخراج صفات الله تعالى ويحدث ولا حاجة الى قوله في الاجسام والجواهر أو انه حينئذ يكون الاستدلال على حدوث العرض ضائعا * فان قلت اذا لم يجعل من تمام التعريف يكون التعريف شاملا لاعراض المجردات على مذهب الحكيم ولا يصح هذا الحكم لان عرض المجردات يكون قديما وليس في الجسم والجوهر * قلت يمكن تصحيحه بجعل قوله في الاجسام والجواهر قيد الحكم وفيه انه يشكل بعد بصفات النفس الناطقة ولا يبعد ان يقال المقصود منه بيان ان العرض كما يقوم بالجسم يقوم بالجوهر أيضا أو بيان

قد عرفت بما ألقينا اليك ان فضول الكلام انما هو ما أبدعه في هذا المقام اعتراضا على الشارح الفاضل العلام (قوله ولعل من قال الخ) توجيه لكلام القائل ودفع لما أورده الشارح عليه وفيه تأمل (١) (قوله أو انه لا يصح) عطف على قوله انها لم تدخل أي وأما لما يمكن ان يقال أيضا انه لا يصح وهذا مبني على حمل التعريف على كلا المذهبين (قوله على المذهبين) أي على

جميعهما وان صلح على مذهب المتكلم فقط لانكار المتكلمين المجردات . (ان)

واعراضها فهو كالسلب للايجاب الكلي لا السلب الكلي (قوله ولا يصح هذا الحكم) أي على مذهب الحكيم كليا لان اعراض المجردات قديمة عند الحكيم وليست في الاجسام والجواهر (قوله يمكن تصحيحه) أشار بالتصدير بالامكان الى ضعف الجواب أما لكونه خلاف ظاهر العبارة جدا واما لكون الحكم المذكور حينئذ خاصا بمذهب الحكيم فلا يناسب في المقام واما لانه لا يكون التعريف والحكم حينئذ على نسق واحد حيث كان التعريف على كلا المذهبين بخلاف الحكم واما لما أشار اليه في بعض النسخ من أن هذا التقييد يشكل بصفات النفس الناطقة فانها حادثة لا في الاجسام والجواهر (قوله قيد الحكم) لا صلة وظرفا للحدوث فالمعنى انه يكون حادثا اذا كان في الاجسام والجواهر بخلاف ما اذا كان في غيرهما من المجردات (قوله ولا يبعد ان يقال) وقد يقال لا يبعد أن يقال ان المقصود منه هو الاشارة الى دليل حدوث العالم اجمالا (كفوي)

(١) فانه فرق بين ما لا يتصور وبين ما لا يمكن تعقله فقياس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق (منه)

(قوله أورد على من جوز قيام العرض) كأبي الهذيل العلاف فانه قال بان بعض أنواع كلام الله تعالى لا في محل وكبعض البصريين القائلين بارادة قائمة لا في محل كما في شرح المواقف قال الشارح في شرح المقاصد قد يكون من الضروريات ما يشتبه على بعض الاذهان فيورد في المطالب العلمية ويذكر في معرض الاستدلال ما ينبه على مكان الضرورة وقد يكون منها ما لا يحتاج الى التنبيه أيضا كامتناع قيام العرض بنفسه فالقول به كما نقل عن أبي الهذيل ان الله تعالى مريد بارادة عرضية حادثة لا في محل يكون مكابرة محضة (قوله لانكار القدماء وجودها) قال في شرح المواقف قال بعض من القدماء لا وجود للألوان أصلا بل كلها متخيلة وانما يتخيل البياض من مخالطة الهواء المضيء للاجزاء الشفافة المتصغرة جدا كما في زبد الماء فانه أبيض ولا سبب لبياضه سوى ما ذكر وكما في الثلج فانه أجزاء جمدية صغار شفافة خالطها الهواء ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في البلور والزجاج المسحوقين سحقا ناعما فانه يرى فيهما بياض مع ان أجزائهما المتصغرة لم ينفصل بعضها عن بعض عند الاجتماع حتى يحدث فيهما اللون وكما في موضع الشق من الزجاج الثخين فانه يرى ذلك الموضع أبيض مع كونه أبعد من حدوث البياض فيه والسواد يتخيل بضد ذلك وهو عدم نفوذ الهيولي والضوء فى عمق الجسم (قوله مع انها أنسب بالطعوم والروائح) لكونها من الاعراض الغير النسبية كالطعوم والروائح بخلاف الاكوان فانها من الاعراض النسبية (١٢٣) (قوله قال صاحب المواقف الحق التوقف) ووافقه الشارح في شرح المقاصد حيث قال ومنهم من زعم ان الاصل هو السواد والبياض والحمرة والصفرة والخضرة والبواقي بالتركيب بحكم المشاهدة ولا يخفى انها انما تفيد ان التركيب المخصوص يفيد اللون المخصوص وأما أن ذلك اللون لا يحصل الا من هذا التركيب ولا يكون حقيقة مفردة فلا انتهي والغرض من النقل الاشارة الى الضعف الذي أشار اليه الشارح بقوله قيل فالاولى نقل ما فى شرح المقاصد (قوله فانه خارج عن الحركة والسكون) بالتعريف المستفاد من وجه الحصر المذكور مع انه من القسم الثاني من قسمي الحصول فى الحيز ولو فرضنا ان الله تعالى خلق جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهرا آخر كان حصوله فى الحيز فى آن الحدوث خارجا عن الاجتماع والافتراق أيضا كما فى شرح المقاصد قال الشارح فى شرح المقاصد فلهذا ذهب بعض المتكلمين الى ان الاكوان لا تنحصر فى الاربعة ثم قال وأجاب القاضي وأبو هاشم بانه سكون لكونه مماثلا للحصول الثاني فى ذلك الحيز وهو سكون بالاتفاق واللبث أمر زائد على السكون غير مشروط فيه والى هذا يؤول ما قاله الاستاذ انه سكون في حكم الحركة حيث لم يكن مسبوقا بحصول آخر فى ذلك الحيز وعلى هذا طريق الحصر أن يقال انه ان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والا فسكون لكن يرد عليه السكون بعد الحركة حيث يصدق عليه انه حصول مسبوق بالحصول فى حيز آخر وان كان مسبوقا بالحصول فى ذلك الحيز أيضاً فالاولى ان يقال انه ان اتصل بحصول سابق في حيز آخر فحركة والا فسكون أو يقال انه ان كان حصولا أول فى حيز ثان فحركة والا فسكون فيدخل فى السكون السكون في أول زمان الحدوث انتهي فتأمل (قوله وان العرض) عطف على قوله الحصول في الحيز أي وأورد أيضا على ما ذكر من وجه الحصر انه جار فى العرض أيضا فانه يمكن أن يقال ان العرض كالجوهر متحيز فحصوله فى الحيز لا يخلو عن الامرين أي عن

ان العرض لا يقوم بالعرض أورد على من جوز قيام العرض بذاته وحدوثه لا في محل (قوله كالالوان) قدمها اهتماما بشأنها لانكار القدماء وجودها وجمعها مع الاكوان مع انها أنسب بالطعوم والروائح لتناسبهما لفظا وخطا قال صاحب المواقف الحق التوقف في كون بواقي الالوان بالتركيب لا غير لاحتمال ان يكون من البواقي ألوان بسائط من غير تركيب وان تحصل بالتركيب أيضا (قوله والاكوان وهي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون) وجه الحصر ان حصول الجوهر في الحيز اما ان يعتبر بالنسبة الى جوهر آخر أولا الثاني وهو ما لا يعتبر بالقياس الى جوهر آخر إن كان مسبوقا بحصوله في ذلك الحيز فسكون وان كان مسبوقا بحصوله في حيز آخر فحركة والاول وهو ان يعتبر حصول الجوهر في الحيز بالنسبة الى جوهر آخر فان كان بحيث يمكن ان يتخلل بينه وبين ذلك الآخر جوهر ثالث فهو الافتراق والا فهو الاجتماع وانما قلنا بامكان التخلل دون وقوعه لجواز أن يكون بينهما خلاء أي مكان خال عن المتحيز عند المتكلمين كذا في شرح المواقف وأورد عليه الحصول في الحيز في آن الحدوث فانه خارج عن الحركة والسكون وأن العرض أيضا متحيز

أن يعتبر بالنسبة الى عرض آخر وان لايعتبر بالنسبة الى عرض آخر وعن ان يكون حصوله مسبوقا بحصوله فى ذلك الحيز أو في حيز آخر على الاعتبار الثاني وان يكون بحيث يمكن أن يتخلل بينه وبين ذلك الآخر عرض ثالث أو يكون بحيث لايمكن ذلك على الاعتبار الاول أقول فيه نظر اما أولا فلانه فرق بين ان يقال حصول الجوهر فى الحيز اما كذا واما كذا وبين ان يقال حصول المتحيز في الحيز اما كذا واما كذا والايراد انما يتجه على الثانى دون الاول والمذكور هو الاول دون الثاني فلا اتجاه واما ثانيا فلان لزوم البطلان على تقدير الجريان فى العرض يمنع عن الجريان فيه بناء على أن بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم ولا يلزم منه بطلان الجريان فى الجوهر فلا ايراد وبالجملة حاصل الايراد انه ان أجرينا الوجه المذكور فى العرض يلزمه البطلان ولا يخفى انه لايلزم منه فساد الوجه المذكور (قوله فيلزم التسلسل) اذ يلزم ان يكون للسكون سكون ولسكونه أيضا سكون وهكذا وكذا الحركة والاجتماع والافتراق وفيه ان سكون السكون عين السكون وكذا الحركة والاجتماع والافتراق فلا يلزم التسلسل ولا قيام العرض بالعرض (قوله فهو ليس بصفة موجودة) هذا لايتفرع على ماقبله اذ لايلزم من كون الحصول في الحيز بالعرض أن لا يكون ذلك الحصول صفة موجودة اذ لايجب في كون الشئ موجودا أن لا يكون هناك واسطة فى العروض (قوله حتى يلزم التسلسل) أي التسلسل المحال وهو التسلسل في الامور الموجودة والا فلزوم مطلق التسلسل مما لاينكر فتأمل (قوله ان اجتماع الهواء شئ يلزم ان يخرج) الصواب ان اجتماع الهواء خارج من تعريف الاجتماع مع انه من أفراده فينتقض تعريفه به (قوله بان المراد امكان (١٢٤) التخلل الخ) والالزام ان يخرج كل اجتماع من تعريفه لانه يمكن أن يتخلل بين كل مجتمعين ثالث لجواز ان ينفصلا ويتخلل بينهما ثالث (قوله أو يقال الهواء الخ) الظاهر ان يقال أو يقال ان المراد امكان التخلل بشرط ان يبقى المتفرقان في حيزهما والهواء لم يبق فى حيزه فلا يلزم ان يخرج من تعريف الاجتماع (قوله أي أصول أنواعها) (طعم)

• الاولى أي أنواع بسائطها كما فى شرحي المقاصد والمواقف وقوله ويتركب منها أنواع أشد قرينة على ماذكرنا ووجه الحصر انه لا بد للطعم من فاعل وقابل والفاعل اما الحرارة أو البرودة أو الكيفية المعتدلة بينهما والقابل اما كثيف أو لطيف أو معتدل بينهما فالحاصل من ضرب أقسام الفاعل في أقسام القابل تسعة وبيانه اجمالا ان الحرارة تفعل فى الكثيف المرارة وفى اللطيف الحرافة وفى المعتدل الملوحة والبرودة تفعل في اللطيف الحموضة وفي الكثيف العفوصة وفى المعتدل القبض والكيفية المعتدلة بين الحرارة والبرودة تفعل في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي المعتدل التفاهة ومن أراد الوقوف على تفاصيلها فليرجع الى المطولات واعترض عليه بان انحصار الفاعل فى الحرارة والبرودة والمتوسطة بينهما ممنوع وأيضا المراتب المتوسطة بين غايتي الحرارة والبرودة وكذا بين غايتي اللطافة والكثافة غير محصورة فجاز أن يكون كل واحدة من تلك المراتب فاعلة أو قابلة لطعم بسيط على حدة فلا ينحصر عدد الطعوم البسيطة فى عدة فضلا عن التسعة والعشرة وأيضا الجاز والقرع والحنطة يحس من كل منها طعم لاتركيب فيه(١) وليس من التسعة المذكورة وأيضا الاختلاف بالشدة والضعف ان اقتضى الاختلاف النوعي فانواع الطعوم غير منحصرة وان لم يقتض كان القبض والعفوصة نوعا واحدا اذ لااختلاف بينهما الا بالشدة والضعف وأيضا حدوث الطعوم التسعة على تلك الوجوه المخصوصة لم يقم عليه برهان ولا امارة تفيد غلبة الظن ولهذا قيل حاجث الطعوم دعاوي خالية عن الدلائل كذا في شرح المواقف (قوله والعفوص) بالصاد المهملة كما فى القاموس (كفوي)

فحصوله في الحيز لايخلو عن الامرين فيلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض وفيه ان حصول العرض في الحيز بالعرض لابالاصالة فهو ليس بصفة موجودة حتى يلزم التسلسل وقيام العرض بالعرض ويرد أيضا ان اجتماع الهواء شئ يلزم أن يخرج من تعريف الاجتماع لانه يمكن ان يتخلل بينهما ثالث لجواز تكاثف الهواء بعد تخلله ويمكن دفعه بان المراد امكان التخلل من غير تغير أحدهما عن حاله أو يقال الهواء المتكاثف لم يبق فى حيزه بل صار حيزه بعض حيزه (قوله وأنواعها تسعة) أي أصول أنواعها بقرينة قوله ويتركب منها أنواع لاتحصى والعفوص يقبض باطن اللسان وظاهره معا والقابض يقبض ظاهره فقط وهو في عدم الملاءمة دون العفوصة وفوق الحموضة والتفاهة هو

---

(١) قوله لاتركيب فيه قال التزويني وأنت خبير بان الحكم بعدم التركيب لايخلو عن اشكال

(قوله هذه الكيفية) أي التفاهة (قوله والجسم الحامل لها لاينفذ فيه) أي في المذاق فلا يحس هذه الكيفية لعدم تأثير القابل المعتدل في القوة الذائقة لا بمادته ولا بكيفيته التي هي طعمه فلا يحصل بذلك الطعم احساس بخلاف الدسومة فانها وان كانت ضعيفة الا أن حاملها لطيف ينفذ في المذاق فيؤثر فيه بمادته وان لم يؤثر فيه بكيفيته فيحس الدسومة دون التفاهة ومن ههنا يظهر ان التفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة احساساً متميزا كذا في شرح المواقف (قوله لانواع الروائح) قال في الاطول وكان المراد بالانواع المفهومات المندرجة تحتها والا فالرائحة الطيبة ورائحة المسك ليستا نوعين مختلفي الحقيقة (قوله ولا أسماء لها) قال (الكستلي) وكانها لقلة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتمييز أنواعها ووضع الاسماء بازائها بل اكتفوا في ذلك ان احتيج اليها باضافتها الى حاملها مثل رائحة الورد والتفاح (١٢٥) أو وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع أو منافرتها له كما يقال رائحة منتنة ورائحة طيبة ونحو ذلك وليس ذلك في لغة العرب فقط بل الشأن ذلك فيما بلغنا من اللغات (قوله كرائحة الحلاوة) ولا يبعد أن تكون رائحة الحلاوة من قبيل الاضافة الى المحل ويكون المراد رائحة ذي الحلاوة كذا في الاطول (قوله لما عداها) أي لما عدا الأجسام والاولى لما عدا الاجسام بالاظهار (قوله بان كلام الشارح في الوقوع) لابد من حمل كلام الشارح على نفي الوقوع اذ نفي الامكان مذهب الاعتزال كما قال صلاح الدين (قوله والا) أي وان لم يكن المراد ان كلا منها حادث بجميع أجزائه لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه لجواز أن يكون جزأ من أجزاء الاعراض أو الاجسام التي هي(١) أجزاء العالم أيضا غير حادث فان حدوث الكل لا يستلزم حدوث كل جزء من أجزائه (قوله أو كل جوهر وجسم وعرض حادث) فانه حينئذ أيضا يثبت حدوث العالم بجميع أجزائه اذ كل جزء من أجزاء الاعراض والاجسام اما جوهر أو عرض أو جسم (قوله ويمكن الاستدلال) وقد يقال ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بعدم بقائها كما هو مذهب الشيخ الاشعري الا انه مسلك خاص للاشعري غير مرضي عند الشارح بل فيه شيء من السفسطة على ماسيجيء (قوله مفروض) أي متروك (قوله فلهذا قيل مراده بالقديم المستمر) القائل هو المحشي الخيالي حيث قال عند قول الشارح والمستند الى الموجب القديم قديم أي مستمر لكن قال (محمد الشريف) انما فسره به لئلا يكون الكلام لغواً لان المراد من المستند المذكور هو القديم -

طعم أضعف من الحلاوة وأقوى من الدسومة الا أن هذه الكيفية لاتؤثر في المذاق لضعفها والجسم الحامل لها لاينفذ فيه لتوسطه بين اللطافة والكثافة (قوله وأنواعها كثيرة) قال الشارح في شرحه للتلخيص لاحصر لانواع الروائح ولا أسماء لها الا من جهة الموافقة والمخالفة كرائحة طيبة أو منتنة أو من جهة الاضافة الى محلها كرائحة المسك أو إلى مايقارنها كرائحة الحلاوة (قوله والاظهر ان ماعدا الاكوان الاربعة لايعرض الا للاجسام) أي ماعدا الاكوان من الامور المذكورة كما يتبادر من السياق أو مطلقا على ماهو حق عموم اللفظ فلا يعرض العلم أيضا لما عداها قيل هذا ينافي ما في شرح التجريد أن الاعراض المحسوسة باحدى الحواس الخمس لاتحتاج الى أكثر من جوهر واحد عند المتكلمين هذا * ويمكن الجمع بان كلام الشارح في الوقوع وكلام شرح التجريد في الامكان (قوله فنقول الكل حادث) أي كل من الاعراض والاجسام والجواهر حادث بجميع أجزائها والا لما ثبت حدوث العالم بجميع أجزائه أو كل جوهر وجسم وعرض حادث والاول أظهر للسابق واللاحق (قوله وبعضها بالدليل وهو طريان العدم) يمكن معرفة مايحصل بالدليل بالمشاهدة بان يعرض بعد الضد تارة أخرى الا أنه أراد جعل مشاهدة ضد كافية في معرفة الضدين ولا يخفي ان ما يعرف حدوثه بالمشاهدة لا يحكم العقل بحدوث جميع أفراد نوعه بالمشاهدة بل لابد من الاستدلال على حدوث مالم يشاهد من أفراده فبهذا الاعتبار أيضاً يتم قوله فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل ويمكن الاستدلال على حدوث الاعراض بامكانها لاحتياجها الى ذات تقوم بها (قوله والمستند الى الموجب القديم قديم) ليس المقصود اثبات القدم لان القدم مفروض بل المقصود أن القديم لا ينعدم فينبغي ان يقول والمستند الى الموجب القديم لاينعدم فلهذا قيل مراده

(١) فان أجزاء أجزاء الشيء أجزاء لذلك الشيء أيضا (منه) .

(قوله وقد يقال الخ) قائله المحشي الخيالي

أي والقديم الغير الواجب المستند الى القديم قديم كما هو مقتضي سياق قوله لان القديم ان كان واجبا فظاهر والالزم استناده اليه الخ وحمل المستند على المطلق وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو بل لان المقصود أثبات عدم جواز العدم لا أثبات القدم كما فعله هذا المحشي خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلا سبب (قوله مقدمة ثانية للزوم الاستناد) فحينئذ تكون هذه المقدمة من تتمة دليل ذلك اللزوم ويبقي دليل أصل المدعي وهو ان العدم ينافي القدم ناقصا محتاجا الى مقدمة أخرى كما لا يخفي اللهم الاان يقال يقدر بمعونة المقام مقدمة أخرى له وهي قولنا والمستند الى الواجب بطريق الايجاب ينافيه العدم فتدبر (قوله والحكيم يسند الحادث الخ) اشارة الى منع قوله والمستند الى الموجب القديم قديم من طرف الحكيم لكن لايخفى ان هذا المنع انما يتجه ان كان القديم بمعنى عدم المسبوق بالعدم واما اذا فسر بالمستمر فلايتجه وأيضا هذا المنع انما يرد ان حمل المستند على المطلق وأما اذا حمل على المستند القديم كما هو مقتضى السياق كما مرت اليه الاشارة فلا ورود له ههنا كما لا يخفي وقوله ويبطل المتكلم اشارة الى الجواب عن المنع المذكور وقوله والحكيم يمنع اشارة الى رد ذلك الجواب وحاصل كلامه ان المقدمة المذكورة غير تامة في نفسها وغير صالحة لاللتحقيق ولا للالزام وفيه ان المتكلم يثبت جريان برهان التطبيق فى سلسلة لاتجتمع أجزاؤها ايضا كما بينه (١) جلال الدين الدواني فى شرحه للعقائد وفصله كمال التفصيل هناك فاللائق بحال المحشي أن يقول (١٢٦) بعد قوله والحكيم يمنع الخ والمتكلم يثبت جريانه فيها أيضاً فتدبر (قوله وقد يقال) القائل هو المحشي الخيالي (قوله ويجاب بان العدم الازلي الخ) المجيب هو المحشي القزويني حيث قال ذلك الشرط العدمي لايخلو من أن يستند الي الواجب الموجب بالذات أو بواسطة الشرائط العدمية لاالى نهاية أو الى الممتنع بالذات وأياما كان يمتنع زوال عدم الحادث بطريان وجوده أما على الاول والثالث فظاهر وأما على الثاني فلان زواله لايتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوال تلك الوسائط يستلزم وجود الامور الغير المتناهية وهو باطل ببرهان التطبيق وكذا الحال فيما تكون الشرائط المتسلسلة الغير المتناهية مخلوطة مركبة من الامور الوجودية والعدمية اذ عدم التناهي فى أحدهما ضروري فاذن يلزم وجود الامور الغير المتناهية على أن التسلسل فى الامور العدمية باطل ببرهان التطبيق وبه صرح قدس سره فى شرح المواقف في المباحث الالهية فليتأمل انتهي كلامه (٢) (قوله بما لازوال له) ان أريد مالازوال له مطلقاً سواء كان زواله ممكنا أو ممتنعاً فلايتفرع عليه قوله فلايتصور زواله وان أريد مالايمكن زواله فتلزم الواسطة بين الشقين لجواز أن يستند بما لازوال له لكن يمكن زواله فحينئذ لايلزم وجود أمور غير متناهية كما لايخفي وقال الكلنبوي فى الجواب عن اعتراض القائل ذلك العدم الازلي يجب أن يستند بما يمتنع زواله فان علة عدم الشيء هى عدم علة وجوده

بالقديم المستمر وهو تكلف ويمكن ان يوجه كلامه بانه مقدمة ثانية للزوم الاستناد الى القديم بطريق الايجاب فحاصل الاستدلال ان المستند الى القديم بالقصد حادث فلا يمكن استناد القديم الى القديم بالقصد والمستند الى الموجب القديم قديم فيلزم الاستناد الي القديم بالايجاب والحكيم يسند الحادث الى الموجب بناء على توقف وجوده على استعدادات غير متناهية ويبطل المتكلم عدم تناهي سلسلة الاستعدادات ببرهان التطبيق والحكيم يمنع جريان برهان التطبيق فى سلسلة لا تجتمع أجزاؤها وقد يقال يجوز ان ينعدم القديم المستند الى القديم الموجب لاستناده الى شرط عدمي كعدم حادث مثلا وعند وجود ذلك الحادث يزول المستند لزوال شرطه لا لزوال علته. ويجاب بان العدم الازلي اما أن يستند بما لا زوال له فلا يتصور زواله حتى ينعدم القديم واما أن يستند

(بامور)

(١) وقال الشريف فى شرح المواقف وهذا الدليل المسمي ببرهان التطبيق هو العمدة فى ابطال التسلسل لجريانه في الامور المتعاقبة فى الوجود كالحركات الفلكية وفى الامور المجتمعة سواء كان بينها ترتيب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالابعاد أولا يكون هناك ترتيب أصلا كالنفوس الناطقة المفارقة وليس أيضا متوقفا على بيان كون العلة مع المعلول فيستدل به على تناهي هذه الامور كلها (منه)

(٢) لكن لم نجد فى شرح المواقف التصريح بجريان برهان التطبيق فى الامور العدمية الا أنه قال قدس سره في المقصد الثامن من المرصد الخامس من الموقف الاول انه جار في الامور المتعاقبة ولعل مراد هذا المجيب بالامور العدمية الامور المتعاقبة (منه)

فاذا ثبت انتهاء علل الوجود الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العـدم الى عدم ممتنع لذاته هو ساب ذلك الوجود
وأنت خبير بانه كلام خطابي لا يفيد في مقام برهاني (قوله بالمشاهدة) فلو قال واما الاعيان فبعضها بالمشاهدة وبعضها بالدليل كما قال
في بيان حدوث الاعراض لكان أولى فتأمل فالغرض هو التعريض بالشارح ويحتمل أن يكون الغرض الاشارة الى وجه آخر
وههنا وجـه آخر ذكره محمـد الشريف وهو ان الاعيان لا توجـد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا
بالاعراض والاعراض كلها حادثة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله ولو قال في بيان المقدمة الاولى الخ) فيه
ان منشؤ الاتجاه ليس قوله لانها لا تخلو عن الحركة والسكون حتي يندفع بتغيره بل منشؤه هو قوله فان كان مسبوقا بكون الخ فلا بد
من تغييره كما فعله المحشي الخيالي حيث قال لو قيل فان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فحركة والا فسكون لم يرد سؤال آن
الحدوث انتهى اللهم الا أن يقال المراد انه لو قال ههنا كذلك وسرد ذيله موافقا له لما اتجه آن الحدوث فتأمل (قوله يعني أرادوا
الخ) جعل قول الشارح وهذا معني قولهم اشارة الى تأويل قولهم وتطبيقا (١٢٧) لما ذكره ولم يعكس وان جوزه
المحشي صلاح الدين لكونه
مفاد ظاهر العبارة ومقتضي
الوجهين الآتيين (قوله
يعني انه يكون الساكن الخ)
فسر عدم التميز بالذات
بهذا المعني اشارة الي
الجواب عما أوردوه ههنا
من انه لا يلزم من الاشتراك
في جزء عدم الامتياز بجزء
آخر حتي لا يمتازا بالذات اذ
الحركة تمتاز عن السكون
بالسكون السابق في المكان
الآخر والسكون يمتاز عنها
بالسكون الاول في المكان
الاول وما معني الامتياز
بالذات الا هذا كالحيوان المشترك بين الانسان والفرس فانهما وان كانا مشتركين فيه الا ان كلا منهما ممتاز عن الآخر بالجزء الآخر
أعني الناطق في الانسان والصاهل في الفرس وتوجيه الجواب ظاهر أقول يمكن الجواب عما أوردوه بان ما ذكروه في الاجزاء الذهنية
وكلامنا في الاجزاء الخارجية وقياس احداهما على الاخري قياس مع الفارق ولعل لهذا قال شجاع الدين هذا اي لزوم عدم الامتياز
بالذات مسلم لكن بطلانه غير ظاهر ولم يتنبه محمد الدباغي فقال وبهذا التقرير ظهر ان ما قاله شجاع الدين ليس بسديد الا أن يريد
حمل قوله لا يمتازان بالذات على لا يمتازان بتمام الذات قيل اذا انتقل الجسم مثلا الى مكان آخر في الآن الثالث والى آخر في الآن
الخامس والى آخر في الآن السابع لزم اشتراكهما في كل من الجزئين فسقط ما قيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا يلزم في التميز
الذاتي الامتياز بجميع الاجزاء فتأمل (قوله على السكون الاول الخ) يعني ان الجسم اذا كان في مكان في آن فانتقل منه الي مكان
آخر وكان فيه في آنين مثلا يصـدق تعريف الحركة على السكون الاول في المكان الاول وعلى السكون الثالث الذي هو كون
ثان بالنسبة الى المكان الثاني فانه يصدق عليهما كونان في آنين في مكانين مع انهما ليسا بحركة وأجيب عن هذا بان المراد الكونان
المتعاقبان المتصلان لا واسطة بينهما في أنين كذلك والسكون الاول والثالث ليسا كذلك وكذا الكلام في السكون أيضا (ك)

بامور زائلة غير متناهية اما وجودية أو عدمية فيلزم وجود أمور غير متناهية لان زوال كل عدم
محقق لوجود وفيه ان الامور العدمية لو كانت عدميات الحوادث لزم من زوال كل عدمي وجود
أما لو كانت اعتبارات واضافات فلا يلزم من انتفائها وجود (قوله وأما الاعيان) لا يخفى ان بعض
الاعيان أيضا يعرف حدوثه بالمشاهـدة ولو قال في بيان المقدمة الاولى فلانها لا تخلو عن الحركة
وما يقابلها لما اتجه عليه آن الحـدوث ولا يخفى أنه لم يثبت بما ذكره حدوث كل حركة وسكون
اذ لم يثبت حدوث حركة وسكون لم نشاهدهما فلذا لم يكتف به وأثبت حدوثهما فيما بعد فما ذكره
سابقا لمجرد بيان طريق لمعرفة حدوث بعض الاعراض لا ليثبت به حدوث الاعيان (قوله وهذا
معنى قولهم الحركة كونان في آنين في مكانين) يعني أرادوا بقولهم الحركة كونان في آنين في مكانين انها
السكون في المكان الثاني بعد السكون في المكان الاول وأرادوا بقولهم السكون كونان في آنين في مكان
واحد انه السكون الثاني في المكان الاول بعد السكون الاول فتسامحوا في جعل السكون السابق الذي هو
شرط تحقق الحركة والسكون جزأ منهما ووجـه تأويل كلامهم أنه لو كان على ظاهره يلزم ان
يكون السكون الثاني في المكان الاول مع السكون الاول فيه سكونا ومع السكون الاول في المكان
الثاني حركة فيكون السكون الواحد جزأ من الحركة والسكون فلا تتميز الحركة عن السكون بالذات
بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه شارعا في الحركة ولا يقول به أحد هذا * ومن وجوه التأويل
انه يصدق تعريف الحركة على السكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر ولا يقال له الحركة

(قوله لكان السكون الاول) من السكونين اذا كانا في مكان ثان جزءاً ثانياً من الحركة وجزءاً أول من السكون وقوله ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً باعتبار كونه في المكان الاول وكونه في المكان الثاني وفساده ظاهر تذكر وأيضاً يصدق على ذينك الكونين تعريف السكون فينتقض (قوله لان الشارح يوفق بين الفريقين) ان أريد انه يوفق بينهما بهذه العبارة فهو عين المتنازع فيه وان أريد انه يوفق بينهما في مقام آخر أو في كتاب آخر فلابد من بيانه (قوله وبالجملة) ليس في بحزه كما لا يخفى (قوله لا يشمل التعريف) أي تعريف الحركة بالكونين في آنين في مكانين (قوله الحركة الوضعية) وهي الحركة على الاستدارة كحركة الافلاك (قال القزويني) أجيب عنه بما حاصله أن النقض ان كان بحركة الجوهر الفرد على نفسه في حيزه فلم يثبت القول منهم بها ومجرد الاحتمال غير مفيد في النقض وان كان بحركة الجسم فهو ليس بمتحرك على الاستدارة حقيقة ولا بمتحرك واحد بحركة واحدة بل هناك متحركات بحركات متعددة وهي الجواهر الفردة ولو اعتبر مجموع تلك الحركات يخرج عن المورد اذ الوحدة معتبرة في كل مورد ويحتمل أنه لم يلتفت اليه هذا المحشي لان مجرد الامكان كاف في النقض كما هو المشهور أو لان المعتبر في المورد الوحدة النوعية وذلك لا ينافي التعدد الشخصي كا (قال القزويني) على ان المقصود بيان سبب صرف التعريف عن ظاهره ومجرد ورود النقض على ظاهره كاف في ذلك (قوله لا يوجب الاصرف بيان الحركة عن ظاهره) لاصرف بيان السكون أيضاً فصرفه أيضاً عن ظاهره كما فعله الشارح ليس على ما ينبغي (قوله ما يعم الكون الثالث) أي في مكان ثالث وكذا الكون الرابع والخامس وغيرها في ذلك المكان الاول اما بأن يراد بالثاني ما عدا الاول أو بأن يعتبر الثانوية بالنسبة الى قرينه السابق المتصل (قوله والا) أي وان لم يكن المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك يلزم الخ وأيضاً ان لم يكن المراد بالكون الثاني في مكان أول ما يعم الكون الثالث يلزم أن لا يكون المتحرك من المكان الثاني الى المكان الثالث متحركا ولا ساكنا أيضاً (قوله الحركة والسكون الكونين) كما هو مقتضى ظاهر قولهم (قوله أو الكون الثاني) كما هو مقتضى ظاهر ما ذكره الشارح أي في المكان الثاني أو في المكان الاول والاول للحركة والثاني للسكون (قوله متركبان منه) أي من الحادث وهو الكون الثاني في المكان الاول في السكون وفي المكان الثاني في الحركة (قوله فهما حادثان) ناظر الى الثاني أعني العينية (قوله أو يستلزمان) ناظر الى الاول أعني التركيب (كفوي)

(المقدمة)

ولو كان السكون هو الكونين في مكان لكان السكون الاول جزءاً من الحركة والسكون ولكان المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً لان له كونين في مكان واحد ثم قال ان قوله وهذا معنى قولهم الخ ليس على ما ينبغي لان في الحركة والسكون اختلافاً فمنهم من قال هما مجموع الكونين ومنهم من قال كون واحد لم يأت بشئ لان الشارح يوفق بين الفريقين برد عبارة أحدهما الى ما قصده الآخر وبالجملة لا يشمل التعريف الحركة الوضعية لانه لا كون للمتحرك بها الا في المكان الاول ويرد عليه ان شيأ من الوجهين لا يوجب الاصرف بيان الحركة عن ظاهره وكأنه لذا قيل الحق ان السكون مجموع الكونين في مكان واحد والحركة كون أول في مكان ثان ومما يجب أن ينبه عليه ان المراد بكونين في مكان أن أقل السكون ذلك وبالكون الثاني في مكان أول ما يعم الكون الثالث والا يلزم أن يكون للجسم في مكان سكونان مع انه لا يصدقه العرف واللغة ولا يذهب عليك انه سواء كانت الحركة والسكون الكونين أو الكون الثاني يستلزم عدم خلو العين عنهما عدم خلوه من الحادث اذ الحركة والسكون متركبان منه اذ هما عينه فهما حادثان أو يستلزمان الحادث فلا حاجة بنا الى اثبات حدوثهما بما ذكره الشارح (قوله فلا يكون متحركا كما لا يكون ساكناً) فيه اشارة الى أن انتفاء كونه ساكناً أظهر من انتفاء كونه متحركا ووجهه لان السكون هو الكون الثاني وهذا كون أول فليس من السكون في شئ وأما الحركة فهو الكون الاول بعد الكون في حيز آخر وهذا كون أول لكن ليس بعد الكون في حيز آخر (قوله قلنا هذا المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى) مدعى هذا الدليل ان العين لا تخلو عن الحركة والسكون وتجويز أن تخلو عنهما بان تكون في أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه ولو أريد المدعي في هذا المقام هو أن الاعيان كلها حادثة أو أنها لا تخلو عن الحوادث

فتجويز كون عين فى أول زمان الحدوث لا يوجب تسليمه أيضاً فالجواب أن يقال من الرأس أما المقدمة الاولى فلان الجسم أوالجوهر لا يخلو عن الكون في حيز وهو اما مسبوق بالكون في هذا الحيز أو بالكون فى حيز آخر أو غير مسبوق بكون آخر والكل حادث بلا خفاء (قوله على ان الكلام في الاجسام التى تعددت فيها الاكوان الخ) لو قيل الاجسام التي تعددت فيها الاكوان لا تخلو عن الكون في حيز فان كانت مسبوقة بكون آخر الخ يتجه عليه المنع بانه يجوز أن لا تكون مسبوقة بكون آخر فلا ينفع تخصيص الكلام الآن بتكلف ويقال المراد انها لا تخلو عن الكون الثاني في حيز فيصح قوله فان كان مسبوقا بكون آخر فى ذلك الحيز بعينه فهو ساكن وان لم يكن مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بل في حيز آخر فتحرك لكن بعد يتجه انه لا يثبت به انه لا يخلو ذلك العين عن الحركة والسكون لان ذلك العين أيضاً في آن الحدوث يخلو عن الحركة نعم يثبت ان لهذا العين حركة أوسكونا وهو كاف فى أنه لا يخلو عن الحادث ولنا أن نقول لو تم أن العين لا يخلو عن الحركة والسكون لكان قديما لانه يستدعى أن لا يكون له كون أول ولا يكون لكونه أول والا لخلا فى أول كونه عن الحركة والسكون * لا يقال تخصيص الكلام بالاجسام المذكورة يفوت أثبات حدوث جميع الاعيان * لانا نقول مالم تتعدد فيه الاكوان مستغن عن البيان والاولى أن يقال على ان الكلام في الاجسام والجواهر التي تعددت فيها الاكوان والتوجيه يقتضى تقديم الجواب الثانى لان فى الاول تسليم المنع ودعوى عدم الضرر وفي الثاني دفع المنع ففى تأخير الجواب الثانى دفع المنع بعد ابهام القبول (قوله واما حدوثهما فلانهما من الاعراض وهي غير باقية) الاولى وقد ثبت حدوثها وما ذكره من عدم بقائها فانما هو على مذهب الاشعرى (قوله تقتضي المسبوقية) اى الزمانية بالغير وهو الحال الاولى وكون الحركة على التقضي يستلزم عدمها المنافى لقدمها وكون السكون جائز الزوال ينافي القدم الموجب لامتناع الزوال وفيه بحث لان الامكان الذاتي لاينافي القدم (قوله وقد عرفت أن ما يجوز عدمه يمتنع قدمه) فيه ان ما عرفت ان العدم

(قوله لايوجب تسليمه أيضاً) اذ تسليم حدوث البعض لا يوجب تسليم حدوث الكل وأنت خبير بان التجويز المذكور يوجب تسليم حدوث العين الخارج عن القسمين الحركة والسكون والدليل الذي ذكر فى بيان حدوث القسمين يوجب تسليم حدوث القسمين فيلزم تسليم حدوث الكل وتم الدست (قوله ولنا أن نقول) لا يخفى ان السؤال من طرف الخصم فلا يناسب التعبير بلنا (قوله لكان قديما) يمكن ان يقال ان المراد انه لا يخلو عنهما فى طرف الابد مادام موجوداً لا انه لايخلو عنهما في طرف الازل فيندفع الاشكال والخلل (قوله الاولى وقد ثبت حدوثها) هذا ينافي ما ذكره قبل من انه لم يثبت بما ذكره تبل حدوث كل عرض بل الثابت حدوث ما يشاهد ولذا لم يكتف به فيما بعد (قوله وقد ثبت) بقولنا اما الاعراض فبعضها بالمشاهدة الخ يمكن ان يقال أراد الشارح تكثير الادلة (قوله وهو الحال الاولى) أي المراد بالغير هو الحال الاولى التي هي الكون الاول فى المكان الاول وذلك لان الحركة اما بمجموع الكونين فالكون الاول شطر أول من الحركة وإما الكون الثاني في المكان الثانى فالكون الاول فى المكان الاول شرط لها فعلى كلا التقديرين تكون الحركة مسبوقة بالكون الاول والازلية تنافي ذلك وفي هذا التقرير رد على المحشى القزويني حيث قال ان أريد بالغير ماهو غير جنس الحركة فالاقتضاء فى حيز المنع وان أريد به ماهو من جنسها أعني سبق بعض من الحركة على البعض الآخر منها فالاقتضاء مسلم لكن لا يفيد المطلوب أعني حدوث مطلق الحركة اذ حاصله حينئذ ان ماهية الحركة تقتضي سبق كل فرد منها بفرد ولا شك انه لا يلزم منه الا حدوث الافراد دون حدوث مطلق الحركة والحال ان الكلام فيه انتهي ووجه الرد ظاهر لاسترة فيه ثم ان تسليم الاقتضاء على تقدير الشق الثاني من ترديده ليس فى محزه اذ ظاهر ان ماهية الحركة لاتقتضي سبق كل فرد منها بفرد على ان حدوث كل فرد من افراد الحركة كاف في المقصود اذ المقصود ههنا انما هو حدوث كل فرد دون حدوث المطلق ولذا قال (محمد الشريف) الاعتراض بان الدليلين الاخيرين لاثبات حدوث الحركة لايستلزمان الا حدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة زائد لجيئه بعينه في كلام الشارح (قوله لان الامكان الذاتي لاينافي القدم) قيل أقول هذا مسلم لكنه يندفع بحمل الجواز فى كلام الشارح على الامكان الاستعدادي الوقوعى وهو مالا يكون طرفه المخالف واجباً لا بالذات ولا بالغير وهو أخص من الامكان الذاتي لانه

(قوله الواو حالية)هذا بناء على نسخته وأما النسخ التي وقعت فيها كلمة يمتنع بدل يمكن فلا شبهة في كون الواوعاطفة فتفطن ولا تمل عن الحق (قوله كالغزالي) انما قال كالغزالي لان غيره أيضا قال به مثل الامام الراغب الاصفهاني والحليمى والمحققين من الصوفية (قوله ولاحاجة الخ) رد على المحشي الخيالي

مالا يكون طرفه المخالف واجباً بالذات ولا شك ان جواز الزوال بهذا المعنى ينافي القدم الا انه لم يقم دليل على ان كل سكون فهو جائز الزوال بهذا المعنى لجواز ان يكون مانع عن زوال بعض السكون بان يكون مستنداً الى الفاعل الموجب انتهي فتأمل (قوله الواو حالية) هذا مبني على نسخة وانه يمكن وجود ممكن وأما على نسخة وانه يمتنع وجود ممكن فهي عاطفة على مدخول على كما قال (القزويني وغيره) (قوله ثبت حدوث كل عرض فلا دور) فيه ان الحركة والسكون داخلان في الكل فيكون حدوثهما دليل حدوثها فيلزم الدور والحق ما ذكره الخيالي (١) من ان حدوث بعض الاعراض دليل على حدوث الاعيان وحدوث الاعيان دليل على حدوث سائر الاعراض وقال (السيالكوتي) الدليل حدوث بعض الاعراض من حيث ذاته والمدلول حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحوادث وفيه أيضاً مافيه فتأمل (قوله اشارة الى تعريفي الازل) اشارة الى ان في عبارة الشارح مسامحة والمقصود ان الازل عبارة عن زمان لا أول له أو عن زمان غير متناه في جانب الماضي (كفوي)

(١) حيث قال قوله حدوث الاعراض أي حدوث سائر الاعراض فحدوث البعض دليل وحدوث الآخر مدلول قال السيالكوتي يعني ان قوله حدوث الاعراض على حذف المضاف والمراد حدوث سائر الاعراض يعني باقى الاعراض وهو مالا يكون حدوثه معلوما بالمشاهدة ولا بالدليل اذ لو كان على ظاهره وكان المعنى حدوث جميع الاعراض يلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدوثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل نفسه ضرورة دخوله في الجميع ثم قال وعندي لاحاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحادث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدوثها دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحادث فاللازم أن يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة أو الدليل دليلا على حدوثهما المعلوم من حيث كونهما قائمين بالحادث انتهي وفيه ان حدوث الاعيان يتوقف على حدوث الحركة والسكون لكون حدوثهما دليلا على حدوثها وحدوثهما يتوقف على حدوث الاعيان لكونه دليلا على حدوثهما ولو من حيث كونهما قائمين بالاعيان الحادثة فيلزم المصادرة وكون حدوثهما معلوما بالمشاهدة أو بالدليل الآخر لايفيد ههنا اذ المفروض ان حدوث الاعيان دليل على حدوثهما والدليل هو المؤلف للتأدي الى المجهول فيؤخذ عند الاستدلال من حيث انه مجهول كما لايخفى (منه)

ينافي القدم لامنافاة امكانه اياه (قوله وانه يمكن وجود ممكن يقوم بذاته). الواو حالية فتفطن ولا تخرج عن الطريق السوي وقد قال بالنفوس المجردة بعض المتكلمين أيضاً كالغزالي وانما جعل المدعى حدوث ماثبت وجوده لان مالم يثبت لايصلح دليلا على وجود الصانع وفيه بحث لان مالم يثبت وجوده وان كان لايصلح دليلا لكن لابد من دعوي حدوثه على تقدير تحققه والا فلا يثبت ان المحدث للعالم هو الله لجواز أن يكون القديم الآخر الا أن يقال هنا لايثبت الا احتياج العالم الى القديم وانه لابد من قديم تستند اليه الحوادث واما انه الواجب لذاته وواحد الى غير ذلك فله بحث آخر فلا يطلب من ههنا فان ثم بطلان تعدد القدماء أو بطلان تعدد الصانع ثم والافلا (قوله لان حدوث الاعيان يستدعي حدوث الاعراض) أى حدوث الاعيان التى ثبتت يكفي فى حدوث اعراضها الثابتة واما اعراض أعيان لم تثبت فخارج عما نحن فيه لان كلامنا فيما ثبت وجوده والمراد حدوث جميع الاعراض اذ بحدوث الحركة والسكون ثبت حدوث الاعيان وبحدوث الاعيان ثبت حدوث كل عرض فلا دور ولاحاجة الى حمل قوله حدوث الاعراض على حدوث باقي الاعراض (قوله الثالث ان الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة الخ) المراد بالحالة المخصوصة الوقت المخصوص وقوله بل هو عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود اشارة الي تعريفي الازل وهما زمان (لاأول)

(قوله وما يقال الخ) هذا رد للمحشي الخيالي وكذا قوله وما يقال ان المطلق الخ (ولي الدين)

(قوله منع لزوم ثبوت الحادث) أي في الازل على تقدير ثبوت مالا يخلو عن الحوادث في الازل وهذا مبني على حمل الحادث على الحادث المعين المخصوص كما ان ماسيأتي في الوجه الثاني مبني على حمله على الحادث الغير المعين فالواضح ان يقال ان أريد بالحادث الحادث المعين فالملازمة ممنوعة وان أريد به المطلق فبطلان التالي ممنوع كما فعل غيره من المحشين فجواب الشارح اختيار للشق الثاني وبيان لبطلان التالي (قوله فيه ان كل جزئي حادث الخ) أقول يمكن توجيه كلام الشارح بما ذكره بعض الافاضل وهو ان القديم(١) يجب ان يكون سابقاً على كل حادث اذ القديم مالا يكون مسبوقا بالعدم والحادث ما يكون مسبوقا بالعدم فلا بد ان يكون سابقاً على كل واحد مما يصدق عليه الحادث وهذا يوجب ان يكون له حالة يتحقق فيها سبقه على كل واحد من الحوادث اذ ما كان مقارنا مع واحد منها لا يكون سابقاً على كل واحد منها بل على بعضها وهذا ظاهر بضرورة العقل هذا ويلزم من عدم تناهي الافراد الحادثة التي لا يوجد المطلق الا في ضمنها ان لا يوجد له تلك الحالة بل مقارنته دائما مع بعض تلك الحوادث والمنافاة بين دوام المقارنة مع بعض الافراد والسبق على كل فرد بديهية فثبت انه لايتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات واعترض عليه الدواني في شرحه للعقائد العضدية بانه انما يلزم ما ذكر لو لزم سبق القديم على جميع ما يصدق عليه الحادث وليس كذلك بل انما يلزم ذلك في الحوادث المتناهية وأما الغير المتناهية فيتحقق تقدم القديم على كل واحد من الحوادث مع دوام المقارنة لفرد منها وذلك ظاهر ورده الطرسوسي في حاشيته على اللاري بانه لو وجدت حوادث غير متناهية بالفعل فجميع تلك الحوادث بحيث لا يشذ منها شيء يلزم ان يسبقه العدم لان كل واحد واحد كذلك والماهية الواحدة لا يختلف مقتضاها في الافراد متناهية أو غير متناهية وهذا كما قال أئمة الحكمة والكلام لو ترتبت المكنات الموجودة لا الى النهاية فجميعها بحيث لايشذ منها واحد محتاج الى علة خارجة عنه لان كل واحد واحد كذلك وماهية الممكن لا يختلف مقتضاها في الافراد متناهية أو غير متناهية ومن المكشوف ان القديم لم يسبقه العدم فظهر ان القديم يجب سبقه على جميع ما يصدق عليه الحادث لوجوب سبقه على كل ماصدق عليه الحادث انتهى وقد استوفينا الكلام في حاشيتنا على شرح الدواني (قوله لعدم تناهيها) فيكون المطلق الموجود في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية قديما لا بداية له مع حدوث كل من الجزئيات (قوله وما يقال ان هذا الجواب الخ) لم أجد هذا القول للمحشين الذين يعترض عليهم هذا المحشي الا ان كمال الدين قال في حاشيته على الخيالي يمكن ان يحمل كلام الشارح على الجواب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق بان يقال لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئيات فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل جزئي من جزئيات المطلق والا يلزم إجراء برهان التطبيق حينئذ فعلى هذا التقدير لا يرد على كلامه اشكال أصلا انتهى أقول يمكن ان يقال قول الشارح فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات اشارة الى دليل هو انه لما كان كل واحد من افراد الحركة حادثا مسبوقا بالغير الذي هو السكون الاول في المكان الاول في الآن الاول كان الجميع بحيث لا يشذ عنه فرد حادثا مسبوقا بالسكون الاول في المكان الاول في الآن الاول فيلزم حدوث المطلق الموجود في ضمنه فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من

لا أول له أو زمان غير متناه في جانب الماضي وتقرير الاعتراض يمكن بوجهين أحدهما منع لزوم ثبوت الحادث بل اللازم ليس الا حوادث غير متناهية يثبت للعين الازلي واحد منها في كل زمان ولا يدفعه جواب الشارح وثانيهما منع بطلان التالي بسند قدم الحادث بالنوع (قوله والجواب انه لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات) فيه ان كل جزئي حادث بناء على ان لوجوده بداية وأما المطلق فلا بداية لوجوده اذ لا بداية للجزئيات لعدم تناهيها وما يقال ان هذا الجواب مبني على ابطال عدم تناهي الجزئيات الموجودة ببرهان

---

(١) قوله وهو أن القديم الخ ولعل هذا هو مراد صاحب العمدة بقوله ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث لانه حينئذ لا يتصور سبقها لان في السبق الخلو والخلو محال فالسبق محال واذا لم يسبقها يكون مقارنا لها أو متأخرا عنها والمقارن للحوادث أو المتأخر عنها حادث ضرورة انتهى (منه)

(قوله ونقض هذا الجواب الخ) الناقض هو المحشي الخيالي (قوله وليس بشيء الخ) أي الجواب فهو رد له لا للنقض (ولي الدين)

الجزئيات وهذا وان كان نوع تكلف لكن لا يأباه سياق الكلام كل الاباء وبهذا يندفع ما قال (محمد الشريف) والجواب المذكور على تقدير تمامه انما ينفي أزلية المطلق لا أزلية المجموع بمعنى عدم الاولية (قوله فلا يحتمله سياق الكلام) فان سياقه يستدعي ان المراد انه لا يتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات ولو غير متناهية (قوله وما يقال) أي في رد الجواب الذي ذكره الشارح والقائل هو المحشي الخيالي حيث قال يرد عليه أن المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئي له بداية فيأخذ من تلك الحيثية حكمه كذلك يوجد في ضمن جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيأخذ أيضا حكمها (قوله فهو قديم وحادث) فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات فلا يتم الجواب (قوله ففيه انه لا بداية لوجود المطلق) رد لقول القائل ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي وفيه اعتراف بمقصود القائل اذ مقصوده انه لا بداية لوجود المطلق باعتبار جميع جزئياته وان كان كل واحد من الجزئيات حادثا فيتصور قدم المطلق مع حدوث كل من الجزئيات وأما قوله ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي فلا مدخل له في المقصود وانما ذكر تنظيرا أو كشفا للمقام وبيانا لمنشأ غلط المجيب حيث لاحظ أحد الوصفين وغفل عن الآخر فالمؤاخذة عليه ليس مما ينبغي (قوله فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي الخ) قال صدر الدين بن احمد على الخيالي يمكن أن يقال المراد انه يأخذ حكم الحدوث مجازاً وتكون تلك الجزئيات واسطة في العروض لا تصافه بان لوجوده بداية انتهى وبهذا التحرير يندفع ما قال (صاحب بحر الافكار) ان القدم والحدوث متناقضان واجتماع النقيضين ممتنع بالذات بالبداهة ولو فرض لها الف سبب وحيثية نعم اجتماع المتضايفين كالابوة والبنوة باعتبار الحيثيات المختلفة جائز فان امتناع اجتماعهما ليس الا من جهة واحدة وأما عند تعدد الجهات واختلاف الحيثيات فلا استحالة فيه انتهى فتدبر (قوله ونقض هذا الجواب)أي الجواب الذي ذكره الشارح بقوله لا وجود للمطلق الا في ضمن الجزئي الخ والناقض هو المحشي الخيالي حيث قال وأيضا لو صح ما ذكره لزم أن لا يوصف نعيم الجنان بعدم الانتهاء وحاصله على ما قال (السيالكوتي) انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق لاستلزم نهاية كل واحد منها نهاية المطلق وليس كذلك والالزم أن يوصف نعيم الجنان بالتناهي ضرورة ان كل جزئي من جزئياته متناه فيلزم أن يكون مطلق نعيم الجنان متناهيا مع انه ليس كذلك (قوله واجيب) المجيب هو المحشي القزويني حيث قال معنى عدم تناهي نعيم الجنان عدم الانقطاع والوقوف عند حد لا يمكن أن يوجد بعده نعمة أخرى وان كان الموجود منها في كل مرتبة متناهيا لا ان الموجود منها غير متناه كما فيما نحن فيه والتقابل والتنافي انما هو بين التناهي وعدم التناهي بالفعل دون عدم التناهي بمعنى لا يقف عند حد والفرق بين انتهى (قوله وليس بشيء) أي ليس جواب هذا المجيب بشيء فانه لا يندفع به النقض بل هو باق على حاله لان كل تقسيم يلزم أن لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً على تقدير صحة ماذكر في الجواب الذي ذكره الشارح من تبعية المطلق لجزئياته في الحكم اذ يلزم على تقدير صحته ان لا يتصف نعيم الجنان بل كل نعيم بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً اذ كل فرد من أفراد النعيم متناه فيلزم أن يكون المطلق أيضاً متناهياً بموجب ماذكر وأن لا يتصور عدم تناهي المطلق لانه لا فرق بين البداية والنهاية في هذا الباب فلو استلزم بداية كل جزئي بداية المطلق لاستلزم نهاية كل جزئي نهاية المطلق هذا ما تيسر لنا في هذا المقام فتأمل حتى ينكشف لك المرام (كفوي)

التطبيق فلا يحتمله سياق الكلام لم يمكن ابطال القدم بالنوع به واعلم انه لو كان برهان التطبيق جاريا في الامور المتعاقبة لبطل الازل به وما يقال ان المطلق حادث بحدوث كل جزئي ولا بداية لوجوده باعتبار جميع الجزئيات فهو قديم وحادث ولا استحالة في اتصاف المطلق بالمتقابلات ففيه انه لا بداية لوجود المطلق فكيف يكون حادثا بحدوث جزئي لوجوده بداية ونقض هذا الجواب بنعيم الجنان فانه غير متناه مع تناهي كل نعيم وأجيب بان معنى عدم تناهي نعيم الجنان انه لا ينتهي الى حد وليس بشيء لان كل نعيم لا يتصف بعدم التناهي بهذا المعنى أيضاً وللنقض مواد غير متناهية إذ الطبيعة تتصف بكثير من الامور المتقابلة ولا يتصف جزئي من جزئياتها به ولا يذهب عليك ان منافاة القدم للعدم انما تتم في القديم بالشخص وأما في القديم بالنوع فلا يمتنع أن تنتهي أفراده في (الابد)

(قوله وبرهان التطبيق) اشارة الى ابطال التالى (قوله ان الجوهر لا سطح له) فاعل يلزم في قوله بل يلزم تحيز الجوهر وحاصل الاشتباه انه لو كان كل جوهر فى حيز لزم أن يكون له سطح والتالى باطل اذ لاسطح للجوهر وأما الملازمة فلان الحيز على التفسير المذكور يستدعى سطحاً في الحاوى وسطحاً فى المحوي المتحيز فلاجرم يلزم أن يكون المتحيز ذا سطح (قوله ولوسلم) أي لوسلم ان للجوهر سطحاً لم يندفع الاشتباه حينئذ أيضا اذ يلزم عدم تناهى الجواهر وهذا ان كان حاويه الذى سطحه الباطن حيز جوهراً آخر وحاوى ذلك الحاوى أيضا جوهراً ثالثاً وهكذا وأما اذا كان حاويه جسما كما هو الظاهر فاللازم هو عدم تناهي الاجسام كما فى تحيز الجسم فالاولى أن يقال يلزم عدم تناهي الجواهر أو الاجسام (قوله وذكر الجسم) الاولى واقتصر على ذكر الجسم (قوله والصحيح مايشغله) فيه اشارة الي ان الاولى ترك الفراغ والموهوم والاكتفاء بالموصول والصلة وفيه نظر فانه يصدق التعريف حينئذ على البعد الموجود فلا يصح تعريفا على مذهب المتكلمين (وقال الكستلى) ترك الموصول والصلة والا كتفاء بالفراغ الموهوم لان التقييد بالموهوم لما ان المكان مشغول بالمتمكن ممتلئ به حقيقة وفراغه انما هو بمجرد وهمنا وفرضنا فهو كاف فى الاحتراز عن فراغ لا يشغله الجسم لان فراغه ليس بموهوم فلا حاجة الى التقييد بالذي يشغله الجسم للاحتراز عنه بل هو لمجرد الكشف عن ماهية الحيز والاشارة الي ان شغل الجسم اياه ونفوذ ابعاده فيه معتبر فى مفهوم الحيز انتهى ورد بان بيان كل من القيدين خطأ فان المراد من الموهوم انه أمر معدوم ليس بموجود فى الخارج وقيد الذى يشغله الجسم احتراز عن فراغ لا يشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ماوراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين فتدبر (قوله ففيه ان البحث) أى البحث الرابع وفيه انه وان لم يختص بالاجسام فى نفس الامر كما ذكره الا انه خصه السائل بها وذلك كاف فى التوجيه كما لايخفى (قوله ولايخفي ان ترتيب الايرادات الخ) أجاب عن هذا بعض الافاضل بأنه لضعف هذا السؤال أخره عن الكل ولعل وجه الضعف انه مبنى على مذهب الفلاسفة فى الحيز وظاهر ان الكلام مبنى على ماذهب اليه المتكلمون (قوله وجعل الايراد الثالث رابعاً) لانه متعلق بالكبري وهذا الايراد كالايرادين الاولين متعلق بالصغري (قوله وكانه لذلك فسر الشارح) والاوجه أن يجعل وجه التفسير المذكور أن يصح الحمل اذ الجزئى لايصلح أن يكون محمولا (قوله تنبيها على زيادة وجوده) تعريض بالمحشي صلاح الدين حيث قال قال المتكلمون ذاته تعالى يقتضي وجوده الخاص والعام وقال الحكماء ذاته تعالي يقتضي وجوده الخاص المقتضى لوجوده العام وعبارة الشارح تحتمل المذهبين انتهي واشارة الى رد ما يتوهم من انه تأكيد لما هو المقصود والا فواجب الوجود عند الاطلاق مختص بالبارى عز اسمه ولايجوز أن يطلق على غيره

الابد (قوله الرابع انه لو كان كل جسم في حيز لزم عدم تناهي الاجسام) وبرهان التطبيق يبطله والاشتباه لا يختص بتحيز الجسم بل يلزم تحيز الجوهر أيضاً بناء على هذا التفسير للحيز ان الجوهر لا سطح له حتى يكون له حيز ولو سلم يلزم عدم تناهي الجواهر وذكر الجسم في تعريف الحيز عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم أو الجوهر والقول بأن ذكر الجسم فى التعريف لان الكلام فى حيزه ففيه أن البحث لا يختص بالاجسام وأيضاً قوله وينفذ فيه أبعاده يوجب خروج حيز جسم مركب من جزأين لانه لاينفذ فيه أبعاد لانه لا ابعاد له ولا يخفي أن ترتيب الايرادات يستدعي جعل هذا الايراد ثالثا وجعل الايراد الثالث رابعاً (قوله ولما ثبت ان العالم محدث) تنبيه على وجه جعل المحدث للعالم موضوع الحكم والاحق بكونه محكوما عليه هو الله الموصوف بما ذكر ومحصوله انه علم بما سبق الذات بعنوان المحدث للعالم والمجهول عينه فاللائق أن يحمل على المحدث مايعينه وفى قوله ضرورة امتناع ترجح أحد طرفي الممكن الخ نظر لان الامتناع ليس ضروريا بل يتوقف على اقامة البرهان على أن أحد طرفى الممكن يمتنع أن يكون أولى (قوله والمحدث للعالم هو الله تعالى) لم يقل والمحدث له مع ان المقام مقام الضمير لان الكلام فيما سبق فى العالم باعتبار ماثبت من أجزائه وههنا في العالم مطلقاً وذكر صيغة الفصل بين العالم والمبدأ لايتضح وجهه لانه للفصل بين كون الخبر خبرا وبين كونه نعتاً والعلم لا يصلح لكونه نعتاً وكانه لذلك فسر الشارح اسمه تعالى بالمفهومات الكلية القابلة لان يوصف بها وانما أدرج الذات لانه ربما يطلق واجب الوجود على صفاته تعالي ووصف واجب الوجود بالذى يكون وجوده من ذاته تنبيها على زيادة وجوده

(قوله على تقدير تمامه) اشارة الى منع الدليل كما سيجيء بعد (ولي الدين)

(قوله امابمعنى الخ) لعل كلمة اما سهو من قلم الناسخ (قوله ولا يحتاج الي تقييد شيء) تعريض على البحر آبادي حيث قال أي لايحتاج فى وجوده الى شيء غير ذاته (قوله لاالى موجود) خبر للمبتدأ وهو قوله واحتياج وجوده الى ماهيته الخ (قوله فتنبه) هذا أيضا تعريض بالبحر آبادي فانه أرجع الضمير الى الذات وقصره على سلب الحاجة في الوجود حيث قال أي لايحتاج في وجوده الى شيء غيرذاته أواشارة الى انه على هذا الاحتمال يحتاج الى تقييد شيء بغيرذاته باعتبار سلب الحاجة فى صفاته اذلاينفع كون المراد بالشيء الموجود ههنا (قوله كون وجوده من ذاته) يمكن أن يقال المقصود ههنا اثبات كونه واجب الوجود واما سائر الصفات ككون وجوده من ذاته وعدم احتياجه الي شيء أصلا فله مقام آخر وانما ذكرهما ههنا للتوضيح والكشف على انهما من لوازم (١٣٤) وجوب الوجود (قوله اذ جاز الخ) أي جاز أن يكون واجب الوجود الذى يكون وجوده عين ذاته وحينئذ لايلزم من بطلان كونه جائز الوجود أن يكون واجب الوجود الذي يكون وجوده من ذاته لجواز أن يكون واجب الوجود الذى يكون وجوده عين ذاته لازائداً عليه (قوله فلو قال) أى لو قال بدل قوله في الدعوى يكون وجوده من ذاته لا يكون وجوده من غيره لم يرد عليه ما ذكر من جواز أن يكون وجوده عين ذاته اذ يلزم من بطلان كونه جائز الوجود واجب الوجود ويلزم منه أن لا يكون وجوده من غيره فتأمل (قوله يقتضي امكانه) أي امكان ذاته تعالى وامكانه باطل (قوله لان العينية) أي (محدثا) كون الوجود عين ذات المحدث ليست لذات الوجود والا لكان الوجود عينا في الممكن أيضا فان مقتضى الذات لايتخلف عن الذات والتالي باطل اذليس الوجود عينا في الممكن وفيه نظر اذلايلزم من كون مقتضي ذات الوجود عينيته لذات المحدث كون مقتضاه عينيته لذات الممكن أيضا على انه يجوز أن يتخلف مقتضي الذات لوجود مانع وأيضا الدليل المذكور انما يتم على رأي من لم يقل بعينية الوجود فى الممكن واما على رأي من قال به كالاشعري فلا (قوله فيكون ممكنا) أي فيكون ذاته تعالى ممكنا وفيه ان الممكن مايكون وجوده لغيره لامايكون عينية الوجود له لغيره فمن أين يتفرع هذا على ما قبله فتدبر (قوله ولانه لايصلح علما) عطف على قوله لانه لو كان داخلا في العالم فهو شرح لقوله مع انه لم يصلح ودليل ثان لبطلان التالى تقريره انه لو كان المحدث للعالم داخلا في العالم لزم أن يصلح علما على وجود المبدأ اذ العالم اسم لجميع مايصلح الخ لكن اللازم باطل لانه يلزم حينئذ أن يكون المحدث للعالم علما لوجود مبدإ له فحينئذ يلزم اما أن يكون المحدث محدثا لنفسه واما أن يدور أو يتسلسل والكل باطل

كما هو المذهب وقوله ولا يحتاج إما بمعني انه لا يحتاج وجوده الى شيء بأن يرجع ضمير يحتاج الي وجوده ولا يحتاج الى تقييد شيء بغير ذاته لان المراد بالشيء الموجود واحتياج وجوده الي ماهيته الموجودة بهذا الوجود لا الى موجود فتفطن ولو جعل ضمير يحتاج الي الذات فالمراد سلب الحاجة في الوجود وصفاته الموجودة فتنبه * واعلم ان المراد بالذات الاولى الشخص وبالذات الثانية الماهية فان وجوده تعالى من ماهيته لامن شخصه ولذا لم يكتف بضمير الذات وفي وصفه بواجب الوجود رد للملاحدة المخالفين فى وجوده تعالى قال فى شرح المقاصد خالفت الملاحدة فى وجود الصانع لابمعنى انه لاصانع للعالم ولابمعني انه ليس بموجود ولامعدوم بل واسطة بل بمعنى انه مبدع لجميع المتقابلات من الوجود والعدم والكثرة والوحدة والوجوب والامكان فهو متعال عن أن يتصف بشيء منها فلايقال له موجود ولامعدوم ولاواحد ولا واجب مبالغة في التنزيه ولاخفاء في انه هذيان بين البطلان هذا * أقول كانهم قصدوا بذلك أن مبدأ الكل هو الماهية العارية في حد ذاتها عن جميع الصفات (قوله اذ لو كان جائز الوجود الخ) الدليل على تقدير تمامه لا يثبت المدعي لانه لايثبت كون وجوده من ذاته اذ جاز أن يكون وجوده عين ذاته فلو قال لا يكون وجوده من غيره لم يرد هذا ويمكن دفعه بأن كون الوجود عين ذاته يقتضي امكانه عند المتكلم لان العينية ليست لذاته والا لكان عيناً فى الممكن فهو لغيره فيكون ممكناً ومحصل الدليل انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا فى العالم والتالى باطل لانه لو كان داخلا فى العالم لم يكن محدثا للعالم والمفروض خلافه ولانه لايصلح علما على وجود المبدأ وماهو كذلك غير داخل فى العالم فقوله مع ان علاوة والشائع فيها على بمعنى مع وفيه بحث لانه ان أراد بقوله فلم يصلح محدثا للعالم انه لم يصلح

(قوله لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم) هذا ينافي ماذكره (١) في الحاشية السابقة من ان الكلام ههنا في العالم مطلقا لا في العالم باعتبار ما ثبت من أجزائه (قوله ولا يكون حادثا) فيه ان الكلام في انه لو كان جائز الوجود لكان داخلا في العالم فلا يجوز أن لا يكون حادثا اذ كل ماهو جائز الوجود فهو حادث بناء على ماتقرر عندهم من أن كل ممكن محدث كما قال القزويني نعم يرد انه لا يفيد الالزام اذ الفلاسفة يجوزون أن يكون بعض الممكنات قديماً لكنه يندفع بحمل الكلام على التحقيق لا على الالزام (قوله انه لو كان الذات الخ) فيه انه لم يتكرر الحد الاوسط حينئذ كما لا يخفى اللهم الا أن يقال ان المدعي هو كون الذات المحدث للعالم واجبا لوجود بان يكون حاصل الاستدلال ان الذات المحدث للعالم واجب الوجود اذ لو لم يكن واجب الوجود لكان جائز الوجود الخ لكنه مع كونه بعيداً غاية البعد كما لا يخفى يكون الكلام حينئذ قاصراً اذ يبقى احتمال أن يكون المحدث للعالم غير الذات (قوله يرد انه ليس اسما لكل شخص) حاصل الايراد ان كل شخص داخل في الكل الافرادي اذ يصدق عليه انه مما يصلح علما على وجود المبدإ مع ان العالم ليس اسما له كما مر من ان العالم ماسوى الله تعالى من الاجناس فزيد ليس بعالم بل من العالم فحينئذ لا يصلح أن يقال أن العالم اسم لجميع ما يصلح علما بمعنى الكل الافرادي ويمكن ان يقال المراد انه اسم لجميع ما يصلح علما من أجناس الموجودات ولم يصرح به لكونه معلوما مما سبق فتأمل (قوله المتبادر) وهو الكل المجموعي (قوله فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسما له) هذا يخالف ما سبق منه

محدثا لجميع العالم فسلم لكن التالي خلاف المفروض لان المفروض كونه محدثا لمحدثات العالم فيجوز أن يكون من العالم ولا يكون حادثا ويكون مبدأ لما هو حادث منه وان أراد انه لم يصلح محدثا لما سواه من العالم فالملازمة ممنوعة قيل ان الملازمة ممنوعة لان صفات الواجب جائزة الوجود وليست من العالم ويدفعه ان المراد انه لو كان الذات جائز الوجود لكان داخلا في العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه ماسوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته لا ماقيل انه لا يضرنا لان فيه تسليما للدعوى واعترافا بوجود الواجب لان المنع بسند ماهو مسلم عند المستدل دون المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى وفي قوله اسم لجميع مايصلح علما على وجوده بحث لانه ان أراد بالجميع الكل الافرادي فمع انه مغلق يرد انه ليس اسما لكل شخص كما مر وان أراد المتبادر من الجميع فهو واحد من أفراد ما يكون العالم اسما له ولان العالم اسم لما سوى الله تعالى من الموجودات على ما علم فان خص بما يكون علامة يلزم أن لا يكون المبدأ داخلا فيه لكن تصير الملازمة حينئذ ممنوعة اذ يجوز أن يكون جائز الوجود ولا يكون داخلا في العالم لعدم كونه علما على وجود مبدإ له وما يقال ان الصفات تصلح لان تجعل علما على وجود الواجب ومن جملة جميع ما يصلح علما على وجود المبدإ مع أنها لم تدخل في العالم هذيان اذ لا معنى لكون الصفة علما للذات اذ لا يمكن أن يصدق بثبوت الصفة الا بعد التصديق بثبوت محلها فتأمل (قوله وقريب من هذا) المشار اليه هو ماقبل العلاوة اذ لا قرب بين العلاوة وما يقال بل لا مناسبة بينهما فالاقرب وقريب من ذلك والفرق أن هذا استدلال بالحادث

من ان هذا الفرد أيضاً متعدد على سبيل التبدل اذ جميع ماسوى الله من الموجودات يتبدل بزيادة كل موجود فالاولى أن يقول فهو بعض من أفراد ما يكون العالم اسما له ثم انه لا محذور في كونه واحداً فان قوله العالم اسم لجميع الى آخره ليس تعريفا للعالم حتى ينتقض جمعه بل هو حكم فلا بأس في عموم المحكوم به والمقصود حاصل لانه اذا كان اسما للمجموع امتنع أن يدخل فيه محدثه والالزم أن يكون الجزء محدثا للكل وهو ظاهر الاستحالة (قوله ماقبل العلاوة) يعني الاستدلال الاول بقوله اذ لو كان جائز الوجود كما يستدعيه قوله والفرق أن هذا استدلال الى آخره والظاهر من عبارة الشارح ان المشار اليه هو مجموع الدعوى والدليل الاول لا الاستدلال الاول فقط فتأمل (قوله والفرق أن هذا استدلال بالحادث الى آخره) فيه ان الظاهر انه استدلال بابطال كون المحدث للعالم ممكنا على كونه واجب الوجود وما يقال استدلال بابطال كون المبدأ للممكنات ممكنا على كونه واجب الوجود فالظاهر ان الاول مبني على طريقة الحدوث والثاني على طريقة الامكان كما قال الخيالي وقال (صلاح الدين) الاول استدلال بنفي كون المبدأ من جملة العالم والثاني بنفي كونه من جملة الممكن فالثاني طريقة الامكان والاول يعم

(١) في توجيه الاتيان بالظاهر موضع الضمير في قوله والمحدث للعالم (منه)

قوله فالظاهر الخ) لكن ترك هذا الظاهر اشارة الى قوة دليل المتكلم والى ان دليل الحكيم قريب اليه في القوة (ولي الدين)

طريقة الامكان والحدوث وقال (الكستلي) لافرق بين الاستدلالين بل كلاهما طريقة الامكان كما أشار اليه الشارح في أول المبحث فتأمل حق التأمل (قوله فالظاهر وهذا قريب مما يقال) يعني ان القرب وان كان نسبة بين شيئين الا ان الظاهر أن يسند الى ماهو المتأخر منهما ويذكر المتقدم بعده والشارح عكس الامر فان مايقال استدلال من الحكماء وهذا استدلال من المتكلمين فالاول أسبق من الثاني وفيه نظر فان صاحب المواقف جعل الاستدلال الاول لبعض المتأخرين وفسره الشريف في شرحه بصاحب التلويحات ولا شك انه متأخر عن الاستدلال الثاني من المتكلمين (قوله يمنع كونه قريبا منه) فيه انه انما يمنعه لو كانت جهة القرب عدم ورود الاعتراض على كليهما وليس كذلك كما يدل عليه قوله اذ لاقرب بين العلاوة وما يقال بل جهة القرب ان مقدم كل من شرطيتي الاستدلالين يقتضي دخول المبدإ في التالي أو ان دخوله في التالي في كل منهما يقتضي انتفاء المبدئية أو ان كلا منهما يقتضي ان يكون المبدأ مبدأ للاشياء باسرها كما قال (طورسون زاده) أو انه لم يؤخذ بطلان الدور والتسلسل مقدمة في شيء منهما كما قال (حيدر) (قوله اذ طرف الدور يتعدد الخ) قال في حاشيته على شرح الشمسية الدور يستلزم تقدم الشيء على نفسه بمراتب غير متناهية بملاحظة تكرار التوقف فانه اذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) يتوقف (أ) ثانيا على (ب) و (ب) على (أ) (١٣٦) وهكذا ولذا قيل الدور يستلزم التسلسل حتى انه ربما يكتفي في مقام لزوم الدور أو التسلسل بلزوم التسلسل انتهى فعلى هذا لاحاجة الى ارتكاب هذه التكلفات في بيان استلزام الدور التسلسل (قوله فيترتب نفوس) فيه انه لا يكفي في ترتب نفوس غير متناهية مجرد ان نفس الشيء غيره بالحيثية المذكورة بل لابد من اعتبار مقدمة صادقة في نفس الامر أيضاً وهي ان نفس الشيء (وليس) ليست الا الشيء حتى يلزم ان يتوقف نفس الشيء أيضاً على ماهو الموقوف عليه فيلزم توقف نفس الشيء على نفسها وهكذا كما ذكره السيد السند في حواشي شرح المطالع (قوله وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام) فيه ان السيد السند انما زيف الدليل المذكور لا الاستلزام ولا يلزم من تزييف دليل الشيء تزييف ذلك الشيء وقد اعترف نفسه بصدق الاستلزام في حواشيه على شرح الشمسية كما نقلناه (قوله بعد توضيحه) حيث قال وبيان استلزامه اياه أن نقول اذا توقف (أ) على (ب) و (ب) على (أ) كان (أ) مثلا موقوفا على نفسه وهذا وان كان محالا لكنه ثابت على تقدير الدور ولا شك ان الموقوف غير الموقوف عليه فنفس (أ) غير (أ) فهناك شيئان (أ) ونفسه وقد توقف الاول على الثاني ولنا مقدمة صادقة هي ان نفس (أ) ليست الا (أ) وحينئذ يتوقف نفس (أ) على (ب) و (ب) على نفس (أ) فيتوقف نفس (أ) على نفسها أعني على نفس نفس (أ) فيتغايران لما مر ثم نقول ان نفس نفس (أ) ليست الا (أ) فيلزم أن يتوقف على (ب) و (ب) على نفس نفس (أ) وهكذا نسوق الكلام حتى يترتب نفوس غير متناهية في كل واحد من جانبي الدور وفيه بحث لان قولنا الموقوف عليه يغاير الموقوف وان كان صادقا في نفس الامر لكنه لا يصدق على تقدير الدور وليس المراد ابطاله حتى يتم الكلام بكونه رافعاً للواقع بل استلزامه للتسلسل وأيضاً ان سلم صدقه على تقدير الدور فلا شك انه حينئذ يستلزم قولنا نفس (أ) مغايرة لـ (أ) فلا يجامع صدقه صدق قولنا نفس (أ) ليست الا (أ) انتهى

على الحدث ومايقال استدلال من الممكن على الواجب ولايخفى أن مايقال أسبق لانه من الحكيم السابق على المتكلم فالظاهر وهذا قريب مما يقال وان ورد ماذكرنا من البحث على هذا دون مايقال يمنع كونه قريبا منه واعلم ان كون محدث أو ممكن من جملة الشيء لا يصلح أن يكون علة له مبني على دعوى إن علة الكل يجب أن تكون علة لكل جزء ويتعلق به ابحاث كثيرة لايحتملها المقام (قوله وقد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال التسلسل) فيه ان هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى ابطال الدور أيضاً كما لا يخفى فلا وجه لتخصيص النفي بالافتقار الى ابطال التسلسل ويعتذر عن مثله بوجهين أحدهما ان الدور يستلزم التسلسل اذ طرف الدور يتعدد بالاعتبار لا الى نهاية اذ الموقوف عليه غير الموقوف في نفسه فنفس الشيء من حيث انه موقوف غيره من حيث انه موقوف عليه فيترتب نفوس غير متناهية والمراد بالتسلسل المذكور أعم مما هو لازم الدور وقد زيف السيد السند هذا الاستلزام بعد توضيحه كما هو حقه في حواشي شرح المطالع فارجع اليه على ان هذا التسلسل في الامور الاعتبارية

(قوله فمن قال الخ) هـذا رد على المحشى الخيالى (قوله أو رد الخ) المورد المحشى الخيالى (ولى الدين)

(قوله وليس باطلا) أي فلا يصح أن يراد بالتسلسل المذكور ماهو الاعم ممـا هو لازم الدور فالعلاوة منع لقوله والمراد بالتسلسل المذكور الخ كما أن تزييف السيد السند منع لصدق قوله الموقوف عليه غير الموقوف على تقدير الدور (قوله وبهذا تبين) لعل وجه التبين انه قد تبين أن التسلسل لازم للدور ومعلوم ان بطلان اللازم يستلزم بطلان الملزوم فاذا كان هـذا الدليل اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل كان اشارة الى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً جداً على تقدير الوجه الاول من الوجهين المذكورين ان تم وأما على تقدير الوجه الثاني فالتبين غير متبين كما لايخفى (قوله يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضاً) الظاهر يتضمن الاشارة الى انه اشارة الى أحد أدلة بطلان الدور أيضاً (قوله لم يزد الا تفصيل ما أجمله الشارح) فيه نظر لان ما أجمله الشارح على مايفهم من التقرير المذكور انما هو كونه اشارة الى دليل بطلان الدور بواسطة بطلان التسلسل اللازم كما قد عرفت وأما ماذكره القائل وهو المحشى الخيالي فهو انه دليل على بطلان الدور أيضاً من غير تشبث ببطلان التسلسل فمراد القائل اما التعريض على الشارح لقصره الدليل المذكور على كونه اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل كما قال (عبد الرحيم علي الخيالي) وإما الاشارة الى توجيه عدم تعرض الشارح لابطال الدور بانه ترك التعرض له لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً كما قال (محمد الشريف) ويمكن ان يقال

انما لم يتعرض الشارح لابطال الدور لظهور بطلانه حتى ذهب الامام الرازي الى بداهة امتناعه كما في شرح المواقف على أن اجراء الدليل المذكور على ما قرره القائل يتوقف على ابطال توقف الشئ على نفسه فان سلم بطلانه لم يبق حاجة الى اجراء الدليل المذكور فيه والا فلا فائدة في اجرائه كما قال (مـلا زاده علي الخيالي) فتـدبر (قوله فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع) والـكلام ههنا في الثاني دون الاول والايراد بالاول دون الثاني ولا يلزم من أن يتم ثبوت الواجب بمجرد خروج العلة عن السلسلة بناء على ان الخارج من جميع الممكنات من لا يكون الا واجبا أن يتم وجود الصانع أيضا به اذ الخارج من جملة الممكنات لا يلزم أن يكون صانعا فالايراد المـذكور ليس في محزه (قوله والمراد بوجود الصانع الخ) بيان لقول الشارح وليس كذلك واثبات لافتقار الدليل الى ابطال التسلسل على وجه يكون ابطاله مقدمة من مقدماته وتوضيح المقام على مايستفاد من تقريره أن حاصل الدليل (١) ان مبدأ الممكنات باسرها وكذا كل واحـد من آحادها لابد ان يكون واجب الوجود أما الاول فلما ذكره الشارح وأما الثاني فلانه لو لم يكن مبدأ كل واحد من آحاد الممكنات واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلان مبدأ السلسلة باسرها لابد وان يكون مبدأ للبعض منها ضرورة امتناع كون الشيء مبدأ وعلة

وليس باطلا وثانيهما ان ذكر التسلسل ذكر للدور لانهما يذكران معا فاكتفى بالذكر عن الذكر وبهذا تبين ان قول الشارح بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل يتضمن الاشارة الى دليل بطلان الدور أيضاً فمن قال اعلم انه يمكن أن يستدل بهذا الدليل على بطلان الدور أيضاً بأن يقال مجموع المتوقفين ممكن فعلته إما نفسه وجزؤه وهما باطلان أو خارج وهو علة البعض فينقطع التوقف عنده فلا دور لم يزد الا تفصيل ما أجمله الشارح (قوله وليس كذلك بل هو اشارة الى أحـد أدلة بطلان التسلسل) أورد عليه ان ثبوت الواجب يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة وأما الانقطاع فبضم مقدمات أخر وهي أن يقال ذلك الخارج لا بد وأن يكون علة للبعض وذلك البعض طرف السلسلة والا يلزم كون الواجب معلولا ودخول ما فرض خارجا فظهر أن أمر الافتقار بالعكس هذا * أقول فرق بين ثبوت الواجب ووجود الصانع والمراد بوجود الصانع وجود الواجب الصانع لكل ممكن بواسطة كان الصنع أو بدونها ولا يثبت بمجرد افتقار الممكنات باسرها الى الصانع أن يكون الصانع لكل ممكن واجبا كذلك انما

(عصام)

(١) (قوله حاصل الدليل ان مبدأ الممكنات) هذا حاصل الدليل الثاني وأما حاصل الدليل الاول فهو ان محدث العالم وكذا محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود أما الاول فلما ذكر فى الشرح وأما الثاني فلانه لو لم يكن محدث كل جزء من أجزائه واجب الوجود لزم الدور أو التسلسل وهما باطلان أما الدور فظاهر وأما التسلسل فلان محدث السلسلة لابد وأن يكون محدثا للبعض الخ (منه)

(قوله بالاختيار أو بالايجاب) الاول للمتكلم والثاني للحكيم وأما قوله بواسطة الخ فبالعكس كما لايخفى على من له دراية في الكلام والحكمة . (ولى الدين)

لشيء ولا يوجد شيء منه فذلك البعض لابد وأن يكون طرفا للسلسلة والا لزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد شخصي فحينئذ يلزم انقطاع السلسلة فثبت ان مبدأ كل ممكن واجب الوجود ولا يخفى ان الدليل بهذا التقرير يفتقر الى ابطال التسلسل ويكون ابطاله مقدمة من مقدماته فصدق قول الشارح وليس كذلك واندفع قول القائل فظهر أن أمر الافتقار بالعكس هذا ما تيسر لي في هذا المقام فتأمل بالجد والسعي التام (قوله وبعض هذه الامور) لعله أراد به الوحدة لما سيجيء منه من أن توحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي انما يوجبه اعتبار الاحق والاولى وستعرف مافيه (قوله لان علة الجميع ليست الا علة الاجزاء) ان أريد ان علته علة كل جزء من أجزائه كان عين المدعي وان أريد ان علته علة جميع الاجزاء فمع كونه هذيانا لايستلزم المطلوب وعلى كلا التقديرين يهدم أصل الدليل إذ لايصح حينئذ أن يقال لو ترتب سلسلة الممكنات لا الى نهاية لاحتاجت الى علة اذ لا تحتاج حينئذ الى علة غير علل الاجزاء قال الشارح في شرح المقاصد وعلى أصل الدليل منع آخر وهو انا لانسلم افتقار الجملة المفروضة (١٣٨) الى علة غير علل الآحاد وانما يلزم لو كان لها وجود مغاير لوجودات الآحاد المعللة كل منها بعلته وقولكم انها ممكنة مجرد عبارة بل هي ممكنات تحقق كل منها بعلته فمن أين يلزم الافتقار الى علة أخرى وهذا كالعشرة من الرجال لا تفتقر الى غير علل الآحاد ومما يقال ان وجودات الآحاد غير وجود كل منها كلام خال عن التحصيل انتهى فتدبر (قوله وكذا قوله لعلله) يعني ان استحالة كون الشيء علة لعلله أيضا يبطل كون العلة نفس السلسلة وكونها بعضها أما الثاني فلانه اذا كانت العلة بعضها كان ذلك البعض علة لكل بعض منها لما مر من ان علة الجميع لابد وان تكون علة لكل بعض واذا كان ذلك البعض علة لكل بعض كان علة لعلله المفروضة في السلسلة وذلك مستحيل فيلزم بطلان كون العلة البعض وأما الاول فلانه اذا كانت العلة نفسها كانت نفسها علة لكل بعض منها لما مر آنفا فيلزم أن تكون نفس السلسلة علة لعللها التي هي أجزاؤها فان أجزاء الشيء علل مادية له يستحيل تقدمه عليها كالعلة الفاعلية هذا (قوله توارد العلتين) أما على تقدير كون العلة نفسها فلان علة الجميع لابد وأن تكون علة لكل بعض كما مر والمفروض ان علة كل جزء جزء من السلسلة فيلزم أن تتوارد علتان مستقلتان على معلول واحد وهو كل جزء من أجزاء السلسلة وأما على تقدير كونها بعضها فلان ذلك البعض يلزم أن يكون علة لنفسها باعتبار أنه علة للجميع لما مر آنفا والمفروض ان له في السلسلة علة فيلزم التوارد (قوله لانه اذا كان المجموع الخ) تعليل لقوله وبطلان التسلسل يعني أنه اذا كان المجموع أي نفس السلسلة أو البعض علة للسلسلة يلزم أن يكون المجموع أو البعض علة لكل بعض لما مر من ان علة الجميع علة لكل بعض واذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض لزم ان تنقطع السلسلة والا يلزم توارد العلتين فتأمل (كفوي)

يثبت ان صانع جميع الممكنات من حيث الجميع هو الواجب فيجوز أن يكون صانع كل ممكن ممكنا على وجه التسلسل انما يثبت كون مبدإ كل ممكن الواجب بأن يجب انتهاء سلسلة الصنع الى الواجب واعلم ان هذا المقام ليس الا مقام اثبات الصانع للممكنات سواء كان متعدداً أو واحدا بالاختيار أو بالايجاب بواسطة في البعض أو بلا واسطة في الجميع ولكل من اثبات الوحدة والاختيار ونفي الواسطة مقام وبعض هذه الامور انما يثبت باعتبار انه الاحق والاولى بالصانع لا لتوقف وجود الممكن عليه (قوله وهي لايجوز أن تكون نفسها ولا بعضها لاستحالة كون الشيء علة لنفسه) هذا يبطل كون العلة نفسها وهو ظاهر وكونها بعضها أيضا لانه اذا كان علة للسلسلة كان علة لكل بعض منها لان علة الجميع ليست الا علة الاجزاء ومنها نفسه وكذا قوله لعلله لانه اذا كان البعض علة لكل بعض كان علة لعلله واذا كانت النفس علة كانت علة لكل بعض منها لان علة الجميع علة لكل بعض فتكون السلسلة علة لنفسها ولعللها التي هي أجزاؤها ومما يلزم على تقدير كون العلة نفسها أو بعضها توارد العلتين على معلول واحد وبطلان التسلسل لانه اذا كان المجموع أو البعض علة لكل بعض تنقطع السلسلة لامحالة (قوله فتكون واجبا فتنقطع السلسلة) وذلك لان الواجب

(انما)

(قوله على سبيل التمثيل أيضاً) أي كما ان الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل كما تقدم آنفا (ولي الدين)

(قوله وهو خلاف المفروض) (١) من وجهين أحدهما ان المفروض ان السلسلة غير منقطعة وقد انقطعت وثانيهما ان المفروض ان كل جزء منها معلول لجزء آخر وقد وجد جزء منها لم يكن معلولا لجزء من أجزائها كذا في شرح المقاصد (قوله لانه لا يجوز الخ) هذا الدليل انما يدل على بطلان العلة وامتناعها لا على بطلان الاحتياج الى علة والتالي هو الاحتياج الى علة لا العلة نفسها اللهم الا ان يقال اذا بطلت العلة المحتاج اليها لزم بطلان الاحتياج اليها أيضاً فتأمل (قوله وذلك) أي كون علة السلسلة علة لكل جزء يوجب بطلان السلسلة وهو خلاف المفروض (قوله وتوارد العلتين) عطف على بطلان السلسلة والظاهر أو الفاصلة مكان الواو الواصلة اذ لا يخفى ان ما ذكر لا يوجب البطلان والتوارد معا وانما يوجب أحدهما فالمحذور أحد الامرين لا كلاهما معا (قوله قلت الجميع من الممكنات الخ) هذا جواب بتخصيص القضية (١٣٩) بالممكنات الصرفة فهو تخصيص للقاعدة العقلية وذلك مما لا يجوز فتأمل (قوله ولقائل ان يمنع الخ) أجيب عنه بان المراد بكون فاعل الكل فاعلا لكل جزء أن لا يكون فاعله خارجا عن فاعل الكل لا أنه بعينه يكون فاعلا لكل جزء فتدبر (قوله والاضافة الى الادلة) فيه نظر لجواز ان يكون المشهور من الادلة واحداً منها فلا تقتضي الجمع كما لا يخفى (قوله هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه الخ) هكذا في المواقف وشرحه وقد يقال هذا الدليل وان كان عام الورود الا انه غير تام اذ يمكن ان يختار الشق الثاني ويمنع لزوم التناهي لجواز ان تكون الزيادة في غير المتسق واقعة في الوسط ويمكن ان يختار الشق الاول ويمنع لزوم تساوي الجملتين فان وقوع كل جزء بازاء كل جزء في الجملتين كما يكون للتساوي يمكن ان يكون لعدم التناهي وان سمي مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شيء من جانبها المتناهي فالتعويل على الدليل السابق وان كان مختصاً بجانب العلل فتأمل (قوله عدم تناهي الابعاد) وعدم تناهيها باطل بالبراهين (قوله واعلم ان الفرض الخ) هذا تكرار لما سبق منه آنفاً فالاولى الاكتفاء بهذا وترك ما سبق (قوله أيضاً) أي كما ان الفرض من المعلول قول على سبيل التمثيل فعلى هذا لو أسقط الاخير فيما سبق واقتصر على قوله فقوله وهو ان نفرض من المعلول على سبيل التمثيل لكان أولى كما لا يخفي (قوله من حيث انه) أي الفرض من المعلول لا يجري

انما يكون علة للجميع اذا كان علة لكل جزء فتنقطع السلسلة والمشهور في بيان الانقطاع ان علة الجميع يجب أن تكون علة لشيء من الاجزاء وذلك الجزء يجب أن لا يكون معلولا لجزء آخر من السلسلة لامتناع اجتماع العلتين اذ الكلام في المستقل بالفاعلية هذا * ولا يخفى أنه حينئذ يوجب ذلك الجزء المعلول انقطاع سلسلة الممكنات وهو خلاف المفروض كما ان الواجب يوجب انقطاع سلسلة العلل ويمكن ابطال التسلسل بانه لو كان التسلسل لاحتاجت السلسلة الى علة والتالي باطل لانه لا يجوز أن تكون العلة نفسها ولا جزأها ولا خارجها لان علة السلسلة علة كل جزء وذلك يوجب بطلان السلسلة وتوارد العلتين * فان قلت هذا الدليل منقوض بمجموع الممكنات والواجب فان الجميع محتاج لامكانه الى علة مع أن علته ليست الاجزاء * قلت الجميع من الممكنات يحتاج الى علة هو علة لكل جزء بخلاف الجميع من الواجب والممكن فانه يحتاج الى علة هو علة للبعض ولقائل أن يمنع وجوب كون علة الكل علة لكل جزء لجواز أن تكون علة الكل مجموع أمور يكون كل منها علة لجزء فيحصل بكل أمر جزء من الكل وبمجموع الامور يحصل الكل (قوله ومن مشهور الادلة) الظاهر ومن مشهورات الادلة كما يقتضيه كلمة من والاضافة الى الادلة وهذا الدليل هو العمدة في ابطال التسلسل لعدم اختصاصه بما ليس من جانب العلة بخلاف الدليل السابق فقوله وهو أن نفرض من المعلول الاخير قول على سبيل التمثيل بل يجري في كل غير متناه يضبطه الوجود عند المتكلم سواء كان بينها ترتب طبيعي كالعلل والمعلولات أو وضعي كالابعاد مجتمعة أو غير مجتمعة كالدورات الفلكية أو لم يكن ترتب كالنفوس الناطقة المفارقة وأعاقيدناها بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية لتناهي الابدان اذ لو لم تتناه لزم عدم تناهي الابعاد واعلم أن الفرض من المعلول الأخير قول على سبيل التمثيل أيضا من حيث انه لا يجري في تطبيق بعدين غير متناهيين وفي ابطال

(١) ومع كونه خلاف المفروض هو المطلوب فافهم (منه)

(قوله قيل يمكن الخ) قاله المحشي الخيالي ولقد نسب عبد الحكيم المحشي ماذكره عصام الدين بقوله وفيه الى قوله ممنوع الى المحشي الخيالي حيث قال في قوله فتأمل تمل عنه وجه التأمل ان علمه الشامل انما يشمل الخ ثم قال عبد الحكيم فان قيل فيلزم الجهل على الله تعالى قلت الجهل عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كما ان العجز عدم تعلق القدرة بما يصح تعلقها به انتهي (ولي الدين)

في تطبيق بعددين مع ان البرهان يجري في ابطال بعددين غير متناهيين أيضا وهذا ناظر الى قوله من المعلول كما ان قوله وفي ابطال سلسلة لا أول لها الخ ناظر الى قوله الاخير وفي القصر على هذين نظر لايخفى (قوله وطريق ابطالها) أي ابطال سلسلة لاأول ولا آخر لها ولم يذكر طريق تطبيق بعددين غير متناهيين وهو أن يجعل أول أحدهما بازاء مابعد أول الآخر باي مقدار شاء اكتفاء بسهولة انفهامه (قوله بواحد) قول على سبيل التمثيل (قوله لكن ذلك) أي وقوع كل واحد من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الاخرى عند جعل المبدأ بازاء المبدأ لايظهر الا في الامور المرتبة وانما نفي الظهور لاالصحة لان الوقوع المذكور يتحقق في الامور الغير المرتبة أيضا فان المراد بوقوع كل واحد بازاء واحد عند الجعل المذكور ليس ماهو بحسب الخارج بل المراد ماهو بحسب التعقل بان يلاحظ العقل كون كل واحد من آحاد احدى السلسلتين بازاء واحد من آحاد الاخرى وذلك جار في غير المرتبة أيضا ولذا قال الشارح في شرح المقاصد والحق ان تحصيل الجملتين من سلسلة واحدة ثم مقابلة جزء من هذه (١٤٠) بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفي في تمام الدليل حكم العقل بانه لابد أن يقع بازاء كل جزء جزء أو لايقع فالدليل جار في الاعداد وفي الموجودات المتعاقبة والمجتمعة المرتبة وغير المرتبة لان للعقل أن يفرض ذلك في الكل وان لم يكف ذلك بل اشترط ملاحظة أجزاء الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات { الغير } المترتبة فضلا عما عداها لانه لاسبيل للعقل الى ذلك الا فيما يتناهي من الزمان انتهي (قوله يمكن اتمام النقض الخ) أقول لامعنى لاتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى اذ حاصله انه يمكن له تعالى أن يطبق الجملتين من مراتب الاعداد فيلزم اما التساوي أو الانقطاع فينتقض بالنسبة اليه تعالى وان لم ينتقض بالنسبة الينا ولا يخفى عليك أن ذلك لا يدل على فساد البرهان بالنسبة الينا بل نحكم بكونه دليلا صحيحا نظرا الى ماعدا مراتب الاعداد وأمثالها بناء على عدم جريانه فيها بالنسبة الى علمنا وبالجملة برهان التطبيق عبارة عن تطبيقنا بين الجملتين كما أشار اليه الشارح بقوله وهو ان نفرض ثم نطبق بان نجعل بصيغة المتكلم مع الغير في المواضع الثلاثة فكل مايمكن لنا التطبيق بين جملتيه فهو جار فيه ومالا يمكن لنا ذلك فلا يجرى فيه فلا معنى للنقض باعتبار جريانه بالنسبة الى علمه تعالى على انه لو كفي امكان التطبيق بالنسبة الى علمه تعالى لما بقي وجه للنزاع في جريانه في الامور المتعاقبة وفي الامور الغير المرتبة ولا للاتفاق في عدم جريانه في المعدومات لجريانه في الكل بالنسبة الى علمه تعالى (قوله مفصلة) هذا يدل على انه لابد في برهان التطبيق من العلم بتفاصيل الآحاد والتطبيق الخارجي وقد عرفت انه يكفي فيه العلم الاجمالي والتطبيق العقلي بان يلاحظ العقل أن كل واحد من تلك الجملة اما أن يكون بازائه واحد من أخرى أولا وعلى الاول يلزم المساواة وعلى الثاني يلزم الانقطاع وأيضا لاخفاء في ان مراتب الاعداد من الامور المرتبة وقد مر ان جعل المبدأ بازاء المبدأ كاف فيها فلا حاجة الى اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى بل هو تام بالنسبة الى علمنا أيضا (قوله وامكان تعلق العلم الخ) قيل فيه مالا يخفى اذ لا امتناع في تعلق علمه القديم بالامور الغير المتناهية ولو تفصيلا فالمنع مكابرة غير مسموعة انتهى فتدبر

سلسلة لا أول ولا آخر لها وطريق ابطالها أن نفرض سلسلة من مبدأ معين لا الى نهاية في كل جانب ونطبق على أقل منها أو أكثر بواحد (قوله ثم نطبق الجملتين بأن نجعل الاول من الجملة الاولى) لايمكن تطبيق واحد واحد لغاية كثرتها بل يجعل واحد بازاء واحد في تمام الآحاد بان يجعل المبدأ بازاء المبدأ فيقع كل واحد من آحاد السلسلتين بازاء واحد لكن ذلك لايظهر الا في الامور المترتبة (قوله فلا يرد النقض بمراتب العدد) قيل يمكن اتمام النقض بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لمراتب الاعداد الغير المتناهية مفصلة ولنسبة الانطباق بين الجملتين وفيه ان علمه الشامل انما يشمل مالا يمتنع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل مالايمتنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب

(قوله الا ان يقال ليس الخ) هذا الى قوله تمام كلامهم غير موجود فى أكثر النسخ (ولى الدين)

(قوله ممنوع) فيه ان تعلق العلم بغير المتناهي ليس بممتنع ذاتي وشبهة الامتناع انما جاءت من عدم تناهيه وهو انما يمنع عن تعلق العلم التفصيلي ان كان التعلق تدريجيا زمانيا كتعلق علمنا بالمتعددات واما اذا كان دفعيا غير زماني فلا منع له عنه وتعلق علمه تعالى دفعي غير زماني ليس فيه تأخر علم عن علم وما قالوه من ان المعقول لابد أن يكون متميزاً عن غيره وغير المتناهي غير متميز عن غيره والا لكان له حد به يتميز عن الغير فلا يكون غير متناه فقد أجاب عنه صاحب المواقف بان المعقول المتميز لايجب أن يكون له حد ونهاية وانما يكون كذلك لو كان تعقله بتميزه وانفصاله عن غيره بالحد والنهاية وليس كذلك اذ وجوه التميز لاتنحصر في الحد وقال الشارح في شرح المقاصد ان المتميز عن غيره لايجب أن يكون متناهيا وان انفصاله عن الغير لا يقتضي ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له والمغايرة لا تقتضى التناهى انتهى وأيضا امكان تعلق علمه تعالى ببعض تلك المراتب مفصلة مما لامجال لانكاره وذلك البعض غير متعين بل أي مرتبة فرضت يمكن تعلق علمه تعالى بما فوقها لكونها متناهية فلا وجه لمنع امكان تعلق علمه تعالى بغير المتناهي وبالجملة منع امكان تعلق علمه تعالى بشيء ولو غير متناه مخالف لمذهب أهل السنة والجماعة ومناف لقوله تعالى (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة في الارض ولا في السماء) (١٤١) فهو جسارة عظيمة وجراءة جسيمة وقال بعض الافاضل (١) انكار علمه تعالى بغير المتناهي كفر عظيم (قوله وبهذا اندفع ماذكره الامام) ماذكره الامام أمران انتقاض برهان التطبيق وانتقاض قولهم التسلسل محال بالمراتب العلمية الغير المتناهية الموجودة دفعة المرتبة بالطبع الحاصلة عند علمه تعالى بشيء تقرير الاول ان البرهان جار في تلك المراتب مع تخلف حكمه ووجه اندفاعه بماذكره من عدم امكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ظاهر بناء على ان الجريان يستدعي امكان تعلق العلم بتلك المراتب مفصلة بحيث لا امكان لاجريان وتقرير الثاني ظاهر لا يحتاج الي البيان لكن وجه اندفاعه بماذكره غير ظاهر اذ النقض انما هو بتلك المراتب العلمية الغير المتناهية وماذكره انما يوجب عدم امكان تعلق العلم بتلك المراتب الغير المتناهية وأنت خبير بأنه لاتدافع بينهما (قوله فيه ان الزيادة على مافرض الخ) حمل النقض في قوله فلايرد النقض على النقض الاجمالي وجعل قوله ولابمعلومات الله تعالي الخ من تتمة ذلك النقض اشارة الى مادة أخري للنقض بأن تطبق المعلومات على المقدورات ويكمل البرهان لكونه مقتضي ظاهر قولهم فان الاولي أكثر ثم أشار بقوله الاأن يقال الخ الى أنه يمكن أن يحمل النقض على ماهو الاعم من الاجمالى والتفصيلي ويجعل قوله بمراتب الاعداد اشارة الي مادة الاجمالي وقوله ولابمعلومات الله تعالي ومقدوراته اشارة الي سند التفصيلي الوارد على المقدمة القائلة بأنه ان وجد في الاولي مالا يوجد بازائه شيء في الثانية تنقطع الثانية وتتناهي فانه اذا طبق المقدورات على المعلومات يلزم أن يوجد في المعلومات مالايوجد بازائه شيء في المقدورات فان الاولى أكثر من الثانية فيلزم تناهي المقدورات بحكم تلك

الغير المتناهية مفصلة ممنوع وبهذا اندفع ماذكره الامام فى المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيأ أمكنه أن يعلم كونه عالما فاذا ثبت هذا الامكان وجب أن يكون حاصلا بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا التقدير فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالما وهكذا فى المرتبة الثانية والثالثة الى مالا نهاية له فقد حصلت هناك مراتب غير متناهية وهي مرتبة بالطبع وهي باسرها موجودة دفعة واحدة فهذا نقض قوي على قولكم التسلسل فى الاسباب والمسببات محال ودفع ماذكره الامام تارة بأن العلوم لكونها اضافات أمور اعتبارية وتارة بأن علمه تعالى بعلمه نفس علمه كما ذهب اليه الامام والقاضي (قوله فان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما) فيه ان الزيادة على مافرض غير متناه بغير متناه لا توجب تناهي شيء منهما على ان زيادة المعلومات يجوز أن تكون بغير متناه الا أن يقال ليس مدار النقض على ان الاولى أكثر من الثانية مع لا تناهيهما بل على لا تناهيهما لا أن يقال ليس عدم تناهيهما تمام كلامهم فلا نقض بعدم تناهي المعلومات لانه اذا طبق المقدورات على المعلومات لايوجب ذلك تناهي المعلومات انما يوجب لو زادت عليها بمتناه الا أن يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها

---

(١) سجا قلي زاده في بعض رسائله (منه)

(قوله منها كذلك) أي أنقص من الجملة الاولى بمتناه (قوله قبل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

المقدمة وهذا وان كان خلاف ظاهر العبارة الاانه أفيد وأوفق لما ذكره في شرح المقاصد (١) (قوله والاوجه) أي مما ذكره لانه موافق لتقرير برهان التطبيق الاأن يقال لايلزم أن تكون الجملتان المنطبقتان من جنس واحد وماذكره مجرد تنظير كالايخفى (قوله أمافي المعلوم فلا) أي فلا يظهر فيه انعدم تناهيه ليس بمعني أن مالا نهاية له يدخل في الوجود ولايخفي انهذا غلط واستدلاله بقوله لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات غلط أيضاً فانه لايثبت مادعاه بل يثبت نقيضه وبالجملة معلوماته تعالى بعضها موجود في الخارج وبعضها ليس بموجود فيه كمقدوراته تعالى فعدم تناهيهما ليس الابمعنى أنهما لا تنتهيان الى حد لايتصورفوقه حد آخر لابمعني ان مالا نهاية له منهما داخل تحت الوجود بالفعل (قوله ليست بموجودات) أي لافي الخارج وهو ظاهر اذ منهما ماهو المعدوم في الخارج ولافي الذهن أيضاً لعدم القول بالوجود الذهني (قوله باعتبار العلوم) أي المتعلقة بتلك المعلومات الغير المتناهية (قوله الواجب يعني الخ) يعني ان الواجب على الشارح أن يقول يعني ان خالق العالم واحد وكذا الواجب . (١٤٢) على المصنف أن يقول الخالق للعالم بدل قوله المحدث للعالم (قوله ولقدأشار

غير متناهية عندهم والأوجه أن يطبق جملة المعلومات على جملة منها أنقص من الجملة الاولى بمتناه وكذا جملة المقدورات على جملة منها كذلك حتى يلزم تناهيهما مع انهم ذهبوا الى لاتناهيهما وماذكره من أنه لابمعنى ان مالا نهاية له يدخل في الوجود انما يظهر في المقدور أما في المعلوم فلا لان المعلومات الغير المتناهية ليست بموجودات لعدم القول بالوجود الذهني ولو اعتبر عدم التناهي باعتبار العلوم ففيه ان العلوم اضافات ولو سلم أنه صفة حقيقية فلا تعدد في علمه تعالى انما التعدد في اضافته الى المعلومات (قوله يعني أن صانع العالم واحد) الانسب يعني أن محدث العالم واحد ❊ فان قلت الواجب يعني أن خالق العالم واحد وكذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب خالق العالم لان أسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع ❊ قلت هذا من اطلاق اللفظ على أعم من الله لان المقام مقام اثبات الله الجامع لصفات الكمال المذكورة فلا ينتهي ذكر الصفات لاينبت ومالا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ على خصوصه والتوفيق في اطلاق اللفظ على خصوصه ثم قوله الواحد وما بعده يحتمل أن يكون صفات الله ويحتمل أن يكون نظائر له أخباراً للمحدث ولقد أشار الشارح الى الثاني وقد أصاب لأن كلا منها عقيدة كلامية تستدعى كلاما تاما لافادته فلا يناسب أن يجعل المجموع حكما واحداً (قوله ولا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة) قيل أشار الى دفع توهم استدراك بناء على أن لفظة الله لكونه اسما جزئي

الخ) أي بقوله ان صانع العالم واحد هذا لكن أجري كلامه على الاول حيث قال ولايمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الاعلى ذات واحدة إذ المناسب على التقدير الثاني أن يقول ولا يمكن أن يصدق مفهوم المحدث للعالم الاعلى الخ كما لايخفى فتأمل (قوله لان كلا منها) ولان كلا منها لم يعلم بعد وقد قالوا الاوصاف قبل العلم بها أخبار كما ان الاخبار بعد العلم بها أوصاف (قوله قيل أشار الخ) القائل هو الخيالي اقول والاولى أن يجعل قوله ولايمكن أن يصدق مفهوم الخ اشارة الى دفع توهم أن مفهوم واجب الوجود وان كان مما فرده واحد الاأنه مما يمكن أن يصدق على متعدد كما هو المستفاد من التصدير بلا يمكن دون أن يقول ولايصدق إذ توهم الاستدراك قد اندفع بتفسير لفظة الله فيما سبق بالذات الواجب الوجود فلا حاجة الى التكرار ههنا (قال قدره كال) ايراد (حقيقي)

(١) حيث قال فيه واعترض بوجهين أحدهما نقض أصل الدليل بأنه لوصح لزم أن تكون الاعداد متناهية وتناهيها باطل بالاتفاق وأن تكون معلومات الله تعالى متناهية للتطبيق بين الكل وبين الناقص منه بواحد وتناهيهما باطل عند المتكلمين وأن تكون الحركات الفلكية متناهية للتطبيق بين سلسلة من هذه الدورة وأخرى من الدورة التي قبلها وتناهيها باطل عند الفلاسفة وثانيهما نقض المقدمة القائلة بأن احدى الجملتين اذا كانت أنقص من الاخرى لزم انقطاعها بان الحاصل من ضعف واحد مرارا غير متناهية أقل من ضعف الاثنين مرارا غير متناهية مع لاتناهيهما اتفاقا ومقدورات الله تعالي أقل من معلوماته مع لاتناهي المقدورات عندنا ودورات زحل أقل من دورات القمر ضرورة مع لاتناهيها عند الفلاسفة انتهي (منه)

(قوله على من اعتقد الخ) وهم المعتزلة على ماحقق فى محله (قوله وعلى من اعتقد الخ) وهم الحكماء على ماهو المشهور عندهم والتحقيق عندهم ان الخالق لعالم الكون والفساد هو الله تعالى وليس العقل العاشر الا واسطة على ماحقق في شرح الاشارات وغيره (ولى الدين).

أمثال هذا التوهم في العلوم الدقيقة مما لاينبغي لاهل العلم فالاولى أن يقال فى تقرير السؤال المقدر لما ذكر هذا الاسم العلمي ظهر انه أحد لاشريك له في وجوب الوجود لان جميع صفاته تعالى كانت مشهورة فى ضمن هذا الاسم فيكون ذكر الاحد مستدركا ويقال فى الجواب ان أمثال ذلك من قبيل التصريح بما علم ضمناً ولعل وجهه في الكلام المجيد هو تقرير المؤمنين في توحيدهم ورد المشركين فى شركهم انتهي وأنت خبير بان مارجحه وجعله أولى أيضاً مما لاينبغي ايراده فى العلوم الدقيقة فتدبر (قوله لايحتمل غير الواحد) فثبوت الوحدة له تعالى ضروري فلا معني لذكرها وجعلها من مسائل الفن قيل وبهذا اندفع ما قيل من أن توهم الاستدراك جار في الصفات الآتية أيضا لما أن هذه الصفات كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة الي ذكرها وذلك لان الصفات الآتية وان كانت مشهورة في ضمن هذا الاسم لكنها ليست ضرورية الثبوت له تعالى فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن بخلاف ما نحن فيه انتهي وأنت خبير (١٤٣) بأن الشهرة كافية في توهم الاستدراك لاتوقف له على الضرورية والاولى في دفع ما قيل أن يقال ذكر شيء لاينافي ماعداه ولما كان هذا مقام التوحيد خصه بذكر مايناسبه ولكل مقام مقال (قوله وفيه ان المشركين) يعني ان مراد القائل أن توهم الاستدراك ودفعه بان المراد الوحدة فى صفة الوجوب آتيان في الآية

حقيقي لا يحتمل غير الواحد ووجه الدفع أن المراد الوحدة في صفة الوجوب لافى الذات وهذا الوهم مع دفعه آت فى قل هو الله أحد هذا * وفيه ان المشركين لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود بل فى المعبودية الا أن يقال إن من يعبد غيره تعالى نزل منزلة من اعتقد وجوب وجود غيره والا فلا يعبده والأولى أن المراد بالوحدة فى الآية الوحدة فى استحقاق العبادة * فان قلت هو تعالى واحد في جميع الصفات فكيف خص الوحدة بوجوب الوجود * قلت هذه مسئلة التوحيد بعد اثبات الوجود والتوحيد ليس الاهذا القدر أما التوحيد فيما عداه فله أمكنة أخري ولذلم يلتفت أيضاً الى حمله على الوحدة فى صفات الاحداث ردا على من اعتقد كون العباد خالقين لافعالهم وعلى من اعتقد كون العقل العاشر خالقاً لعالم الكون والفساد (قوله والمشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع) سمي به لانه مبني على فرض التمانع أولانه يستلزم تمانع الالهين عن الالوهية ولا يخفي أن ذلك البرهان لايمنع صدق مفهوم واجب الوجود على أكثر من واحد الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع (قوله المشار اليه بقوله تعالى) أراد أن المشهور فى ذلك بين المتكلمين برهان التمانع المشار اليه فجعل الاشارة اليه أيضاً مشهورا ووجه الاشارة

الكريمة أيضاً وفيه نظر لان الآية الكريمة فى مقام الرد على المشركين وهم لم يتوهموا شركة معبودهم معه تعالى في وجوب الوجود حتي يردوا بنفي الشركة فيه فدفع توهم الاستدراك بما ذكر غير آت في الآية الكريمة إلا بتكلف بعيد فالاولى أن يدفع توهم الاستدراك فيها بأن يقال المراد بالوحدة هي الوحدة فى استحقاق العبادة أقول لانص في كلام القائل ان دفع التوهم فى الآية الكريمة أيضاً بما ذكر هنا بل يمكن أن يقال مراده ان هذا التوهم ودفعه بأي وجه كان من الوجوه الملائمة للمقام آت فيها فحينئذ لايرد عليه ماذكره (قوله قلت هذه مسئلة التوحيد بعد إثبات الوجود والتوحيد ليس الاهذا القدر) هكذا فى النسخ التي رأيناها والظاهر أن يقال هذا مقام التوحيد بعد اثبات واجب الوجود والتوحيد بعد اثبات واجب الوجود ليس الاهذا القدر الخ (قوله لايمنع صدق مفهوم الخ) فيه انه لاشك ان ذلك البرهان على تقدير تمامه يمنع ذلك نعم يرد على الملازمة انها انما تثبت اذا ثبت امكان الصنع لهما فالمناسب أن يقال لايتم إلا أن يثبت جواز الصنع وإمكانه لهما (قوله الا أن يثبت استلزام الوجوب لصفة الصنع) بأن يقال عدم الصنع نقصان ينافي وجوب الوجود كما قيل ولايذهب عليك أنه لاتوقف على الاستلزام بل جواز الصنع وامكانه منهما كاف في المقصود كما لايخفي (قوله فجعل الاشارة الخ) فيه نظر فان جعل الاشارة اليه مشهورا لايستفاد من العبارة بل المستفاد انه جعل المشهور برهان التمانع المشار اليه لابرهان التمانع مطلقا ولانه جعل الاشارة

(قوله ماذكره) أي بقوله يقال انه يجوز ان يتفقا (قوله مطلقا) أى عند المتكلمين والحكماء الخ . (ولى الدين)

اليه أيضاً مشهورا (قوله ما أشار اليه بقوله لايقال) حيث جعل هذا البرهان دليلا مطويا للملازمة المذكورة في الآية الكريمة (قوله لانه يتجه عليه ماذكره) الظاهر انه أراد بما ذكره ماذكره الشارح بقوله وبما ذكرنا يندفع مايقال الخ من المنوع الثلثة وفيه ان الشارح قد ادعى ان تلك المنوع تندفع بماذكره في التقرير فلا وجه لجعله وجهاً لعدم رضائه اللهم الا أن يقال أراد انه يتجه أولا وان اندفع ثانياً بما ذكره فتأمل ويحتمل أنه أراد بما ذكره ماسيذكره الشارح بقوله واعلم ان قوله تعالي ويؤيده ان المحشي يقول عند ذلك القول هذا اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضى ولك أن تجعل الاسناد الي المشهور اشارة الى أن لهم براهين أخر غير مشهورة كما أشار اليه في شرح المقاصد (قوله لان ظاهر النظم لايطابقه) فان ظاهره ان التعدد يستلزم فساد العالم ولم يجعل ذلك مقدمة من مقدمات هذا البرهان فكيف يكون مطابقاله (قوله توجيه للآية على خلاف المشهور) فان الملازمة في هذا التوجيه عادية وفى المشهور عقلية (قوله أي تقرير البرهان المشار اليه) جعل مرادالشارح بقوله برهان التمانع المشار اليه عبارة عما قرره بقوله وتقريره انه لو أمكن الهان الخ وجعل الاسناد الى المشهور تنبيها على انه غير مرضي عنده لما انه يتجه عليه (١٤٤) ماذكره وقد عرفت ما فيه ولك أن تجعل المراد ببرهان التمانع المشار اليه

ما أشار اليه بقوله لايقال الملازمة قطعية الخ ونبه باسناده الى المشهور على أنه غير مرضي لانه يتجه عليه ماذكره وجعله مشارا اليه لان ظاهر النظم لايطابقه وقوله واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا حجة اقناعية توجيه للآية على خلاف المشهور حفظاً لظاهر النظم فلا مخالفة بين جعل الآية اشارة الى البرهان وبين جعلها حجة اقناعية وقوله وتقريره أى تقرير البرهان المشار اليه ولا يرد أن الملازمة حينئذ قطعية لما عرفت (قوله لامكن بينهما تمانع بأن يريد أحدهما حركة زيد) أو بان يريد أحدهما حركة زيد ويريد الآخر عدم ارادته وقوله لان كلا منهما أمر ممكن في نفسه إما أن يراد به امكان الوجود في نفسه وهو صحيح على رأي المتكلمين من ان السكون ضد الحركة واما أن يراد به امكان الوجود لغيره فيصح مطلقا وان كان السكون أمراعدميا وقوله اذ لا تضاد بين الارادتين يريد به بين تعلقي الارادتين فانهما يصح أن يجتمعا في مراد وخص التضاد بالنفى لان التعلق مفهوم ثبوتي

ما أشار اليه بقوله لايقال الخ بناء على ان المشهور عندهم ذلك والاسناد الى المشهور تنبيهاً على انه غير مرضى لانه يتجه عليه ماذكره بقوله لانا نقول والضمير في قوله وتقريره راجعاً الى برهان التمانع في ضمن قوله برهان التمانع المشار اليه بأن يكون ذلك التقرير تقريرا له من عند نفسه على خلاف المشهور كما يدل عليه قوله وبما ذكرنا يندفع مايقال الخ (قوله لما عرفت) من أنه (فلو) يتجه عليها المنع بجواز الاتفاق ويجوز أن لا تكون الممانعة ممكنة لاستلزامها المحال فتذكر (قوله ويريد الآخر عدم ارادته) الضمير لاحدهما أي ويريد الآخر عدم ارادة من يريد حركة زيد (١) حركة زيد فان تلك الارادة أيضاً ممانعة ومخالفة (قوله يريد به بين تعلقي الارادتين) يعنى ان الكلام على حذف المضاف لان الكلام في تعلق الارادة لا في الارادة نفسها حيث قال وكذلك تعلق الارادة بكل منهما أمر ممكن ويحتمل أن يكون الكلام من باب الاكتفاء بالملزوم عن اللازم فان عدم التدافع بين الارادتين يستلزم عدم التدافع بين تعلقيهما فالمعني لاتضاد بين التعلقين اذ لاتضاد بين الارادتين (قوله فانهما) تعليل للنفي في قوله اذ لاتضاد (قوله لان التعلق مفهوم ثبوتي) يعنى ان الغرض من نفى التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماع التعلقين يجوز أن لا يكون أمرا ممكنا في نفسه لجواز التنافي بينهما وهذا التوهم يندفع بنفي التنافي بينهما الا ان التنافي بينهما على تقدير تحققه لا يكون الا بالتضاد لان التعلق مفهوم ثبوتي فلو تنافي التعلقان يكون التنافي بين المفهومين الثبوتيين اللذين لايتوقف تعقل أحدهما على تعقل الآخر واذا كان التنافي بينهما كذلك كانا متضادين اصطلاحيين فلذا عبر عنه بالتضاد وخص التضاد بالنفى وفيه نظر اذ التنافي بينهما يجوز أن يكون بحيث لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وان كانا في محلين فحينئذ لا يكون ذلك التنافي تضادا اصطلاحيا (٢) كما لا يخفى فلا يكون نفى التضاد حاسما لمادة الشبهة . (كفوى)

(١) قوله حركة زيد حركة زيد الاول مفعول الفعل والثاني مفعول المصدر (منه)

(٢) اذ التضاد الاصطلاحي ما لا يمنع اجتماع المتضادين في محلين في زمان واحد (منه)

(قوله فمن قال الخ)هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وان التفصيل الخ) يعني ان الاجمال الذي هو عبارة عما يقال ان أحدهما الخ أولى مما ذكره الشارح من التفصيل ولو قال وبهذا عرفت ان الاجمال أولى من التفصيل لكان أخصر (ولي الدين)

(قوله أي لاتدافع بين تعلقيهما) أي لاتدافع بينهما بحيث لايمكن اجتماعهما في زمان واحد حتي يتوهم ان اجتماعهما يجوز أن لا يكون أمراً ممكناً في نفسه (قوله لان الضدين يجوز أن يحصلا في محلين)يعني ان الغرض من نفي التضاد بين التعلقين دفع توهم ان اجتماعهما يجوز أن لايكون أمراً ممكناً في نفسه وذلك التوهم لا يكون بتوهم التضاد الاصطلاحي بينهما اذ لاشك انه يجوز أن يحصل الضدان في محلين في زمان واحد فلا يتصور أن يتوهم أحد انه يجوز أن يكون بين التعلقين تضاد اصطلاحي فحينئذ لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد حتي يحتاج الي نفيه بل يجوز أن يتوهم انه يجوز أن يكون بينهما تدافع بحيث لايمكن اجتماعهما في زمان واحد وان كانا في محلين فيحتاج الى نفي هذا التدافع بينهما حتي يتم الدليل سالماً من المنع فنفي التضاد في معرض تصحيح الدليل ودفع التوهم المذكور يدل على انه لم يرد به معناه الاصطلاحي بل أراد التدافع بالحيثية المذكورة ولا غبار على هذا (قوله وأيضاً المانع من الاجتماع الخ) حاصله ان هذا الكلام من الشارح مسوق لدفع المانع من الاجتماع والمانع منه لاينحصر في التضاد الاصطلاحي بل التدافع بحيث لايمكن الاجتماع معه في زمان واحد مطلقاً مانع من الاجتماع أيضاً فبمجرد نفي التضاد الاصطلاحي لايتم المقصود. فنفي التضاد في معرض دفع المانع من الاجتماع يدل على انه لم يرد به المعنى الاصطلاحي ولا غبار على هذا أيضاً (قوله لم يتدبر) لعل وجه عدم التدبر هو أن التدافع بين التعلقين لو تحقق لكان بالتضاد لا بالغير من أقسام التقابل (١٤٥)

فلو تنافي التعلقان لكانا متضادين فمن قال أي لاتدافع بين تعلقيهما ولم يرد بالتضاد معناه الاصطلاحي لان الضدين يجوز أن يحصلا في محلين فلاحاجة الى نفيه وأيضاً المانع من الاجتماع لاينحصر في التضاد فلا كفاية في نفيه لم يتدبر (قوله أولا فيلزم عجز أحدهما) عجز أحدهما لازم على كل من شقي الترديد لانه اذا تحقق مراد كل منهما لزم عجز كل منهما لان ارادة شئ تستلزم ارادة عدم ضده فيتحقق مراد كل بنفي مراد الآخر أعني عدم الضد وبهذا عرفت ان الاولى ماسيأتي مما يقال وان التفصيل ليس كالاجمال واعلم ان العجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لايسمي في العرف عجزا والعجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان لان الكمال أن يتحقق مراده بغلبته

لكون التعلق مفهوما ثبوتياً فلا وجه لصرف التضاد عن معناه الاصطلاحي ولا لقوله المانع من الاجتماع لاينحصر في التضاد إذ المعنى الاصطلاحي وانحصار المانع في التضاد أمر متحقق وقد عرفت ماعرفت فتذكر (قوله لازم على كل من شقي الترديد) فيه ان هذا على تقدير ثبوته لايضر الشارح في شئ إذ لايزاحم شيئاً مما ذكره من المقدمات كما لا يخفي فان أريد انه لم يبق حينئذ وجه لتخصيص لزومه بالشق الثاني نقول بعد كونه مناقشة في العبارة ظهور لزوم اجتماع الضدين وعدم ظهور لزوم عجز أحدهما على الشق الاول كاف في وجه التخصيص (قوله لزم عجز كل منهما) فلزم عجز أحدهما في ضمن عجز كل منهما وعجز أحدهما أعم مما في ضمن عجز كل منهما فان الشق الثاني أعني قوله أولا أعم من أن لايحصل الامران كلاهما وأن لا يحصل أحدهما فقط فعلى الاول يلزم عجزهما معا وعلى الثاني عجز أحدهما وحده (قوله تستلزم ارادة عدم ضده) فيه نظر إذ يكفي في ارادة شئ عدم ارادة ضده قال المحشي صلاح الدين عند قول الشارح فيجتمع الضدان قيل يلزم أيضاً عجزهما حيث عجز كل منهما عن دفع مراد الآخر وفيه بحث لان مريد أحد الضدين ساكت عن الضد الآخر لامريد لعدمه لكن لزم عدمه من ثبوت ضده فاذا فرض ثبوت الضدين بطل لزوم العدم فلم يلزم العجز أصلا انتهي على انه لوسلم الاستلزام المذكور فاللازم عجز كل منهما بالنسبة الي لازم الارادة والكلام ههنا في العجز بالنسبة الى نفس تلك الارادة (قوله بذلك الممكن) الصواب بضد ذلك الممكن أو بعدمه فان هذا الكلام منه توطئة لدفع منع لزوم العجز عند التمانع ولاشك انه لامدخل لما ذكره في دفعه (١) (كفوي)

(١) نعم اذا أجرى اقامة البرهان باجتماع ارادتيهما كما سيذكره الشارح ومنع لزوم العجز بأن يقال حركة زيد اذا كانت مراد الواجب ووجدت بارادته فلاتدخل تحت قدرة الغير فلايكون عجزاونقصانا يصح أن يقال في دفعه هذا القول فلكل مقام مقال (منه)

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشى الخيالى وكذا قوله وبهذا اندفع أيضاً الخ (ولى الدين)

(قوله اما بنفيه) أي بنفي الغير (قوله لان حركة زيد) متعلق بالمنع واشارة الى السند (قوله لان الممكن الداخل)متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما ذكره فتدبر (قوله بسبب مقاومة الغير) بأن يريد الغير عدم ذلك الممكن أوضده (قوله بخلاف ما اذا امتنع) أي الممكن الداخل تحت القدرة لارادته أي لارادة ذلك القادر نفسه ضده أي ضد ذلك الممكن وهذا القول هنا من فضول الكلام لانه لامدخل له في اندفاع منع لزوم العجز بالسند والتنوير المذكورين اللهم الا أن يقال انه اشارة الى منشأ غلط المانع أو يقال لعله قد اطلع المحشى على ان بعضهم نور المنع المذكور بعدم كون العجز نقصاً اذا امتنع لارادته ضده فأراد رده بأنه فرق بين الامتناع بسبب مقاومة الغير وبين الامتناع بسبب ارادة القادر نفسه الضد فعلي هذا لو تعرض أيضاً لتنوير البعض بعدم القدرة على اعدام المعلول مع وجود علته التامة كما ذكره المحشي الخيالى لكان أولى وأتم فتأمل (قوله فانها ممكنة الخ) اشارة الى وجه النقض بصفاته (قال السيالكوتى) توجيه النقض أن يقال دليلكم بجميع مقدماته باطل لانه جار في هذه المادة مع تخلف المدلول عنه أو لانه يستلزم المحال أعني عدم وجود الواجب المختار بأن يقال لو أمكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ماصدر عن ذاته بطريق الايجاب أعني صفاته تعالى لكونه أمراً ممكناً في نفسه وكل ممكن مقدور له تعالى فحينئذ اما أن يحصل كل من مقتضي الذات أعني وجود تلك الصفات ومقتضي الارادة أعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وانه محال أولا يحصل أحدهما فلا يخلو اما أن لا يحصل مقتضي الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية أو لا يحصل مقتضي الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة والكل باطل (قوله والا) أي وان لم تكن (واحد) مقتضاة لذاته تعالى لكانت صفاته تعالى حادثة لما سبق من الشارح من ان الصادر بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة كما ان المستند الى الموجب القديم قديم (قوله لان ههنا مقاومة الذات للذات الخ) متعلق باندفع وتعليل للاندفاع بما تقدم كما تقدم (قوله غير واضح) انما قال غير واضح اشارة الى أن أصل الصحة متحقق بناء على ان أصل الدليلين متحد (١) وانما التغاير في بيان بعض المقدمات وذلك كاف في صحة النقض أوانى أنه يحتمل أن يكون من باب النقض بلزوم الفساد لا بالجريان والتخلف (قوله بل أحد شقي الترديد) الظاهر بل لازم أحد شقي الترديد وكذا الكلام فيما سيأتي (قوله باجتماع ارادتهما) تقريره انه لو أمكن الهان لامكن بينهما تمانع بان يريد كل واحد منهما حركة زيد مثلا فحينئذ إما أن لا توجد حركة زيد أو توجد وكلاهما

على الغير ودفعه مقتضى ارادة الغير اما بنفيه أو نفي ارادته وبهذا اندفع منع لزوم العجز لان حركة زيد اذا صارت مراد الواجب يستحيل سكونه فلا يدخل تحت القدرة فكذا عدم تحقق مراده بتحقق ارادة غيره عدمه ليس عجزا ونقصانا لانه بارادة الغير عدمه استحال مراده فلم يبق مقدورا لان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير سمي عجزاً بخلاف ما اذا امتنع لارادته ضده لان ذلك العجز ليس نقصاً بل لا يسمى عجزاً وبهذا اندفع أيضاً النقض بصفاته تعالى فانها ممكنة ومقتضاة لذاته والا لكانت حادثة فلو أراد عدمها لكونه ممكنا مقدوراً فان تحقق العدم والوجود اجتمع النقيضان وان لم يتحقق واحد منهما لزم العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة لان ههنا مقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له على ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجاري في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل أحد شقي الترديد فيه العجز أو تخلف المعلول عن علته التامة بخلاف الدليل المذكور فان أحد شقي الترديد فيه العجز فقط ثم انه يمكن اقامة برهان التمانع باجتماع ارادتهما على حركة زيد فان وجدت بارادتهما يلزم اجتماع علتين مستقلين على معلول

(١) قوله أصل الدليلين متحد وذلك لان حاصل المذكور لو أمكن الهان لامكن بينهما تمانع وحينئذ اما أن يحصل الامران أولا والكل باطل اما الاول فلاجتماع الضدين وأما الثانى فلعجز أحدهما والجارى في الصفات هو هذا الدليل بعينه بان يقال لو أمكنت الارادة واقتضاء الذات لامكن بينهما تمانع بان يكون تعلق الارادة باعدام الصفات واقتضاء الذات لوجودها فاما أن يحصل الامران أولا والكل باطل أما الاول فلاجتماع النقيضين وأما الثانى فللزوم العجز أو التخلف فالدليلان متحدان والتغاير ليس الا في بيان بعض المقدمات (منه)

باطلان أما الاول فظاهر لظهور لزوم عجزهما ولان المانع من وقوعه بأحدهما ليس الاوقوعه بالآخر فيلزم من عدم وقوعه بهما وقوعه بهما كما في شرح المقاصد وأما الثاني فلانه ان وجدت بمجموع الارادتين لزم عدم استقلالهما المنافي للالوهية وان وجدت بارادة كل منهما لزم اجتماع فاعلين مستقلين على معلول واحد وذلك باطل كما بين في موضعه وان وجدت بارادة أحدهما لزم عجز الاخر وفي المواقف والمقاصد لزم الترجيح بلا مرجح لان المقتضي للقادرية ذات الاله والمقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الي الالهين المفروضين على السوية من غير رجحان ولعل المحشى عدل عنه الي لزوم العجز لورود (١) المنع على اقتضاء الامكان للمقدورية فان الامكان علة الحاجة الى المؤثر والمؤثر إما موجب أو قادر وان أجيب عنه بان الخاص القدرة في البين لما ثبت بالبرهان من قدرة الصانع والاخصوصية القدرة مما لا يتوقف عليها الاستدلال إذ يكفى أن يقال لو وجد الهان لكان نسبة المعلولات اليهما سواء لان المقتضي للعلية ذاتهما وللمعلولية الامكان لان هذا الجواب يدل على ان علة الاحتياج هو الامكان وهو مخالف لما ذهب اليه جمهور المتكلمين فتدبر هذا *لكن في لزوم عجز الآخر أيضاً تأمل اذ العجز عبارة عن تخلف المراد عن الارادة وذلك مفقود في الصورة المذكورة فتدبر (قوله بان يكون الاله) خبر المبتدا أعنى قوله واستحقاق الالوهية (قوله وأما ان قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصاً) هذا الجواب مناف لكونه قادرا بالقدرة التامة (٢) الكاملة ومناقض لما سبق منه ان العجز عن الممكن لاقتضاء تعلق ارادة الغير بذلك الممكن نقصان الخ وان الممكن الداخل تحت القدرة اذا خرج عن القدرة بسبب مقاومة الغير يسمى عجزاً وان أريد تخصيص تلك القاعدة بما يكون الغير المقاوم غير واجب يلزم تخصيص القاعدة العقلية فهو مع كونه تخصيصاً بلا مخصص خارج عن القوانين العقلية بالكلية كما هو المسطور في الكتب الاسلامية وأيضاً لا يكون حينئذ استحقاق الالوهية . بالنسبة الى جميع الممكنات بل بالنسبة الى بعضها اذ لا معنى لاستحقاق الالوهية بالنسبة الى ما لا مدخل في ايجاده وخلقه وبالجملة كون مقاومة الغير مطلقاً موجباً للنقص ومنافياً للالوهية والقدرة التامة الكاملة أمر قطعي دل عليه صريح العقل واتفق عليه العقلاء فالمخالفة له وتجويز ضده لا عن شئ ثم القول بأن توحيد الواجب تعالى مما لا يوجبه أمر قطعي خطأ عظيم واجتراء جسيم (قوله فتوحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي) لا يخفي أن هذا لا يتفرع على ما تقوله فان ما تقوله انما يوهم كون برهان التمانع المذكور غير قطعي ولا يلزم منه أن لا يوجب التوحيد أمر قطعي أصلا وقد ذكر الشارح في شرح المقاصد لتوحيده تعالى أدلة عشرة السابع منها انه لو تعدد الاله فما به التمايز لا يجوز أن يكون من لوازم الالهية ضرورة اشتراكهما بل من العوارض فيجوز مفارقتها فترتفع الاثنينية فيلزم جواز وحدة الاثنين وهو محال انتهي وليس في هذا الدليل لزوم العجز بسبب مقاومة واجب آخر حتي يتوهم أن لا يكون قطعياً (قوله ينافي الالوهية) الظاهر ينافي الوجوب الذاتي (قوله احتياجها) أى احتياج الالوهية والمعني احتياج الاله الي موافقة الغير وعدم مخالفته (قوله وأما مطلقاً فلا) أي وأما الاحتياج مطلقاً سواء كان في الوجود والصفات أو في ايجاد الممكنات فليس بمناف للالوهية فان الاحتياج في الايجاد الى موافقة الغير وعدم مخالفته غير مناف للالوهية اذا كان الغير واجباً آخر وهذا مبني على ما تقوله قبل وقد عرفت ما عرفت ويحتمل أن يكون حاصل البحث ما قيل ان اللازم هو الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم

واحد وان وجد باحدى الارادتين لزم عجز الآخر ثم اعلم ان الاله إله لجميع ما سواه لولم يكن واجبان والافهو اله للممكنات واستحقاق الالوهية للممكنات بان يكون الاله قادرا على الممكنات قدرة تامة ولا يمكن تأبي الممكن عليه وأما إن قاومه واجب آخر فلا يوجب نقصا في أن يكون إلها للممكنات فتوحيد الواجب مما لا يوجبه أمر قطعي انما يوجبه اعتبار الاخلق والاولي وخبر المخبر الصادق المصدوق بالمعجزة والله تعالى أعلم ونسأله الطريق الاقوم (قوله لما فيه من شائبة الاحتياج) لانه يوجب احتياجه في ايجاد الممكنات الي موافقة الغير وعدم مخالفته والاحتياج ينافي الالوهية وفيه بحث لان المنافي لها احتياجها في الوجود والصفات الذاتية وأما مطلقا فلا (قوله فالتعدد مستلزم

(١) المورد شارح التجريد على القوشجي (منه) (٢) قوله مناف لكونه قادرا بالقدرة التامة كيف وان العجز بسبب مقاومة الواجب ان لم يكن منافياً للقدرة التامة كان قدرة العباد أيضاً لافعالهم قدرة تامة إذ عجزهم ليس الافي ارادتهم خلاف ما أراده الله تعالي (منه)

(قوله فافادته) أي العاديات والظاهر وافادتها والتأويل في مثله مذكور فتذكر (ولي الدين)

لماهو الاحتياج في الوجود وهو غير اللازم وقد أجاب عنه المحشي الخيالي بان الاحتياج مطلقا نقص يستحيل عليه تعالى بالاجماع القطعي فان الاجماع منعقد على ان وجوب الوجود معدن كل كمال ومبعد كل نقصان ولعله لم يلتفت اليه هذا المحشي إمالما قال (السيالكوتي) من أنه يرد عليه انهذا انما يتم على من يقول بحجية الاجماع أولان الكلام ههنا في الدليل العقلي والاجماع من الادلة النقلية فلا يجوز الاستعانة منه ههنا فتأمل (قوله هذا اشارة الى أن جمل الخ) هذا مبنى على جمل الاشارة في قول الشارح المشار اليه بقوله تعالى بمعني الاتحاد مع مادل عليه قوله تعالى. وفيه ان الظاهر انها بمعني الايماء والتلميح أي المومي اليه بقوله تعالى ووجه الايماء هو المشاركة في النظم والاسلوب كما قال (البردعي وغيره) فلاوجه لجمل قوله واعلم ان قوله الخ اشارة الى أن جمل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي (قوله وهذا) أي كون الآية الكريمة حجة اقناعية والملازمة عادية مما أخذه من الكشاف فان قول الكشاف قلت لعلنا ان الرعية الخ يدل على ان الملازمة في الاية الكريمة عادية وان قوله وأما طريقة التمانع يدل على أن برهان التمانع مغاير لمدلول الاية الكريمة فتذكر (قوله قلت لعلمنا ان الرعية الخ) فيه ان السؤال عن لمية وجوب الامرين وهذا ليس الابيان لمية وجوب الامر الاول فهذا الجواب غير مطابق للسؤال كما لايخفى (قوله لو كان في السموات والارض آلهة الخ) لعل معناه لو كان في سكان السموات والارض كلتيهما اعتقاد آلهة وشرك كما كان في بعض سكان الارض ذلك لفسدت السموات والارض بشؤم شرك أهلهما وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات عن الشرك وان لم تخل الارض عنه فتأمل (قوله قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد) فيه رد لما قال المحشي القزويني من أن الظاهر المتبادر من كلام الشارح أن الاحكام المستندة الى العادة لاتكون قطعية ويلزم منه أن لايفيد النظر الصحيح علم اليقين بالنتيجة لان الملازمة بينهما عادية عند الاشاعرة وليس كذلك والايلزم انسداد اليقين بالاحكام النظرية انتهي (قوله فافادته) أي افادة العاديات اليقين فالضمير لليقين والمصدر مضاف الى المفعول والفاعل متروك (قوله بقياسه على الشاهد) كما أشار اليه صاحب الكشاف بقوله لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين الخ (تكن) (كذوني)

لامكان التمانع المستلزم للمحال) قوله المستلزم للمحال اما صفة للتمانع أوالامكان فيكون محالا * أورد عليه ان عدم المعلول للواجب مستلزم للمحال وهو عدم الواجب وليس بمحال بل أمر ممكن ويدفعه ان عدم المعلول نظراً الى ذات المعلول لايستلزم عدم الواجب بل يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضي الواجب ودعوى أن المستلزم للمحال محال معناها ان المستلزم في ذاته للمحال محال (قوله واعلم ان قوله تعالى الخ) هذا اشارة الى ان جعل الآية اشارة الى برهان التمانع غير مرضي وهذا مما أخذه من الكشاف حيث قال وفيه دلالة على أمرين أحدهما وجوب أن لايكون مدبرهما إلا واحدا والثاني أن لايكون ذلك الواحد إلا إياه وحده لقوله الاالله * فان قلت لم وجب الامران * قلت لعلمنا ان الرعية تفسد بتدبير الملكين لما يحدث بينهما من التغالب والتناكر والاختلاف وأما طريقة التمانع فللمتكلمين فيها تجاول وطراد هذا كلامه * والآية احتمال آخر أرجو أن يكون صوابا والمهدي به مهديا مثابا وهو انها لبيان فساد الشرك وصلاح التوحيد بانه لوكان في السموات والارض آلهة كما في الارض لفسدت السماء والارض بشؤم الشرك وانما بقي السموات والارض ببركة خلو السموات عن أهل الشرك(قوله والملازمة عادية) * فان قلت العاديات يقينيات كالعلم بوجود الجبل الذي كان أمس فلم جعلت الحجة اقناعية * قلت العاديات تفيد اليقين في الشاهد أما في الغائب فافادته بقياسه على الشاهد فلهذا تطرق الاحتمال المنافي لليقين على ان العادة اذا كانت أغلبية لاتفيد اليقين انما تفيد اذا كانت دائمية (قوله ولعلا بعضهم على بعض) في سورة المؤمنون(وما كان معه من إله اذا لذهب كل إله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون)قال الكشاف لذهب كل إله بما خلق لانفرد كل واحد من الآلهة بخلقه الذي خلقه واستبد به ولرأيتم ملك كل واحد منهم متميزاً عن ملك الآخرين ولغلب بعضهم بعضا كما ترون حال ملوك الدنيا ممالكهم متمايزة وهم متغالبون وحين لم تروا أثرا للتمايز في الممالك وللتغالب فاعلموا انه إله واحد بيده ملكوت كل شئ (قوله والا فان أريد الفساد بالفعل أي خروجهما عن هذا النظام المشاهد الخ) أى وان لم

تكن الحجة اقناعية فلا يتم لانه ان أريد الخ وفسر الفساد بالفعل بالخروج عن النظام المشاهد دون العدم الطاري لان التمانع والتغالب في العادة لا يفضى الى الانعدام بالكلية بل يفضي الى الاختلاف فهو المراد فى الحجة الاقناعية لكن لاح احتمال شق ثالث مشارك لهذا الشق في وجه البطلان فلذا لم يتعرض له (قوله وان أريد امكان الفساد الخ) يمكن ارادة امكان الفساد مع ارادة أحدهما الحفظ عنه والالعجز مريد الفساد فيلزم عجز الحافظ كما يمكن ارادة امكان الفساد مع الصلاح لامكان ارادة أحدهما الصلاح والآخر الفساد مع انه يجب تحقق مرادهما والالم يكونا إلهين وقوله فلادليل على انتفائه منع لبطلان التالى * فان قلت المنع طلب الدليل لانفيه * قلت المقام مقام المنع فنفي الدليل مبالغة في ورود المنع وقوله بل النصوص شاهدة للترقي عن المبالغة فى قوة المنع بنفي الدليل الى المبالغة فيها بقيام الشواهد على ثبوت الامكان وكفي دليلا على امكان الفساد امكانهما (قوله لا يقال الملازمة قطعية الخ) يمكن له تقرير ان أحدهما انه لو فرض صانعان لامكن بينهما تمانع في الصنع فلا يتحقق مصنوع ودفعه حينئذ بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتي يلزم انتفاء المصنوع فيمكن وقوع المصنوع لتوافقهما وثانيهما انه لو فرض صانعان لامكن التمانع بينهما فيكونان عاجزين فلم يتحقق صنع وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يجوز أن يكون العاجز أحدهما فلا يكون الا صانع واحد لكن هذا المنع لا يضر لثبوت المدعي وهو وحدة الصانع لكن الشأن في صحة حمل القرآن عليه لانه أعلى من ان يشتمل علي دعوي ممنوعة لا يمكن دفع منعها وان لم يكن المنع مضراً (قوله علي انه يرد منع الملازمة الخ) حاصل العلاوة ان هذا التقرير بعد ماذكر من ابطال كون الآية حجة قطعية في غاية السقوط لانه مع اشتماله علي صرف النظم عن الظاهر يتجه عليه ماذكر بعينه فلا يرد ان ماسبق علي العلاوة منع الملازمة فلامعنى لايراده بعينه في العلاوة ولا يحتاج الى أن ايجاب عنه بان السابق جواب مبني على حمل الاستدلال على عدم التكون بالفعل والعلاوة جواب مبنى على حمله على أي معنى شئت ويتجه أيضا انه اذا استلزم امكان التمانع عدم كون أحدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلامعني للتوسل بعدم كون أحدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد ولقد تمكنت بما مضي من امكان اختيار امكان الفساد أن تدفع العلاوة باختيار الشق الثاني قيل يمكن مع حمل الفساد على عدم التكون أن يقال الملازمة قطعية لانه لو تعدد الواجب لم يمكن العالم والا لامكن التمانع المستلزم للمحال لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين من التعدد وامكان شيء من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم أن لا يمكن شيء من الاشياء حتي لا يمكن التمانع وفيه نظر لان انتفاء امكان العالم لا يستلزم عدمه لجواز كونه واجبا (قوله فان قيل مقتضى كلمة لو الخ) يريد ان نظم الآية ليس استدلالا حتى يستقيم ما سبق من أنه قطعى أو اقناعي فالمباحث السابقة بمعزل عن التحصيل وحينئذ محصل الجواب ان نظم الآية يحتمل الاستدلال وبناء ما سبق عليه وبهذا عرفت انه يمكن حمل الآية على ما يغنيك عن مؤنة تصحيح الاستدلال وقيل محصل السؤال ان الآية لا تدل الا على انتفاء الآلهة في الازمنة الماضية والمطلوب الانتفاء مطلقا فزيد في الجواب ان الانتفاء في الماضي يثبت الانتفاء مطلقا إذ الحادث لا يصلح إلها ولا يخفي عليك انه انحراف عن سواء السبيل فتثبت ولا تتبع الا الدليل (قوله فلا يفيد الا الدلالة على ان الخ)

(قوله فلا يرد أن ما سبق الخ) هذا رد على المحشي الخيالى حيث ظن وروده واشتغل بجوابه (قوله ويتجه أيضا الخ) هذا جواب آخر عن السؤال بقوله لا يقال الملازمة الخ (قوله بما مضى) أي فى قوله وان أريد امكان الفساد حيث قال يمكن ارادة امكان الفساد الخ وأنت خبير بان هذا التمكن وما مضى من كلام المحشي الخيالى في الحاشية وحاشيته وتقريره أحسن من هذا فليراجع (قوله قيل يمكن الخ)قائله المحشي الخيالي (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالى

(ولى الدين)

(قوله يتجه عليه (١) ماذكر بعينه) أى ما ذكر فى ابطال كون الآية حجة قطعية وفيه نظر فان أحد شقي الترديد هناك أن يراد بالفساد الخروج عن هذا النظام وههنا عدم التكون بالفعل فكيف يصح أن يقال يتجه عليه ماذكر بعينه على انه لا يندفع بما ذكره الايراد المذكور كما لا يخفى

(كفوي)

(١) من منع الملازمة على تقدير ومنع بطلان اللازم على تقدير (منه).

(قوله في الاستدلال أيضاً لغويا) قال (الحفيد) مورد الاستعمال الاول ما اذا كان انتفاء الشرط والجزاء معلومين ومورد الاستعمال الثاني ما اذا كان انتفاء اللازم معلوما وانتفاء الملزوم مجهولا انتهي (قوله حتى يناقش فيه) بان الالتزام يستدعي اللزوم الذهني وهو ممنوع ههنا (قوله التنبيه) وفى هذا التنبيه تشنيع على(١) صاحب العمدة حيث أقام الدليل على كونه قديما بعد اثبات كونه واجب الوجود ولا حاجة إليه لان وجوب الوجود يستلزم القدم كذا قال البابرتي فتأمل(٢) ولك أن تقول فائدة التنبيه الاعتذار لترك المصنف الاستدلال على القدم

(قوله على انك مستغن) فيه ان اقامة البرهان على الوجوب انما تغني عن اقامة البرهان على القدم ان علم من الوجوب القدم وسيصرح بانه لا يعلم منه ذلك وان لزم في نفسه فتأمل (قوله وليس متعلقاً بقوله تصريح الخ) فيه انه يبقى حينئذ قوله تصريح بما علم التزاما بلا دليل بل لا يكون صحيحا اذ لا وجه للعلم التزاما الا استلزام الوجوب القدم فلو لم يتم ذلك لم يكن القول المذكور صحيحا في نفسه فتأمل (قوله حتى يتجه الخ) وانت خبير بأن هذا لا يتجه بعد التوجيه بانه لم يرد الالتزام الميزاني كما سبق منه اللهم الا ان يقال اراد رد الاتجاه بوجه آخر (قوله وهو ظن الاعم والاخص مترادفين) قال في حاشيته على شرح الشمسية وقد يكون ظن الترادف ناشئا من اشتراك اللفظ لانه لما جعل المرادف قسيما للمباين . ظن والمعني المشتهر للمباين المفارق في الذات مطلقا توهم ان الترادف المقابل له يكفي فيه الاجتماع ولو في ذات وحينئذ ظن الترادف بالمتساويين والاعم والاخص مطلقا ومن وجه على السواء وليس ظن الترادف بين الاعم والاخص من وجه أضعف منه بين الاعم والاخص مطلقا كما انه اضعف من ظنه بين المتساويين كما ذكره السيد السند انتهى فبين كلاميه في كتابيه تناف اللهم الا ان يقال ما ذكره في تلك الحاشية هو التحقيق عنده وما ذكره ههنا مبنى على ما هو راى غيره كالسيد السند فتدبر

الاولى فلا يفيد الا ان وقوله نعم بحسب أصل اللغة لكن قد يستعمل حيث قابل الاصل بكلمة قد يدل على انه أراد بالاصل الكثير الراجح فجعل استعمال لو في الاستدلال أيضا لغويا وقد دل ظاهر كلامه في شرح التلخيص على انه استعمال منطقي ورده المحقق الشريف بأن القرآن لم ينزل الا على لغة العرب دون الاصطلاح بل هذا الاستعمال أيضاً من اللغة الا أن الاشيع هو الاول (قوله هذا تصريح بما علم التزاما) لم يرد الالتزام الميزاني حتى يناقش فيه وينبغي بيان نكتة له الا أن يقال تركت لظهورها وهو التحرز عن الغفلة اذ الضمنيات لا وثوق عليها ويحتمل أن يكون الوصف به ردا لظن الترادف اذ لو كان مرادفا للواجب لكان ذكره تكراراً محضاً ويمكن أن يقال كفى فائدة لذكره معرفة صحة إطلاق القديم عليه تعالى وليكن على ذكر منك ينفعك في كثير مما يوقعك في ظن الاعادة دون الافادة وكأنه أراد بقوله هذا تصريح بما علم التزاما التنبيه على انك مستغن بعد اقامة البرهان على الوجوب عن اقامة البرهان على القديم ولا يذهب عليك انه اذا جعل القديم خبراً بعد خبر كما عرفت انه مرجح وجعل تعريف المسند لقصره على المسند اليه لم يكن تصريحاً بما علم ضمناً (قوله اذ الواجب لا يكون الا قديماً) دليل على دعوى المتن وليس متعلقاً بقوله تصريح بما علم التزاما حتى يتجه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا اللزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم الواجب دون الذات المشتهر بجميع صفات الكمال نعم ظهر دليل آخر على انه القديم وهو ان الذات لا يكون الا قديماً وثبوت وحدته أيضاً تدل على ق[illegible]ه والا لكان له صانع فلا يكون صانع العالم واحداً فتأمل وقوله اذ لو كان أي الواجب حادثا مسبوقا بالعدم لكان وجوده حادثا من غير ضرورة يريد به والتالى باطل والا لم يكن محدثا لجميع ماسواه ويمكن ان يقال لو كان حادثا لانفك عنه مقتضى ذاته وهو وجوده ولو كان ما وقع في كلام بعضهم ان الواجب والقديم مترادفان نتيجة مجرد كون الواجب قديماً لكان من قبيل توهم في غاية البعد وهو ظن الاعم والاخص مترادفين نعم لو كان نتيجة ان كل واجب قديم وكل قديم واجب لكان من قبيل

(١) قيل بل أراد التشنيع على المصنف بان دأبه الاختصار في المسائل فلا يليق بحاله هذا التطويل فتأمل (منه)

(٢) وجه التأمل ان صاحب العمدة اراد بيان القدم بدليل مستقل تأكيداً للمسئلة وتحرزا عن الغفلة اذ لا وثوق بالضمنيات (منه)

ظن المتساويين مترادفين وما يقال ان الواقع مبني على اصطلاح القدماء على جعل المتساويين مترادفين يخرجه عن عدم الاستقامة لكن فيما ذكره من قول التبصرة دليلا عليه من أن الايمان والاسلام من قبيل الاسماء المترادفة وكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما مفهوما مغايراً للآخر نظر لجواز ان يكون صاحب التبصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين (قوله وأما الكلام في التساوي بحسب الصدق) أي النزاع فيه فان بعضهم على ان القديم أعم لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة انما المستحيل تعدد الذوات القديمة لا تعدد القدماء مطلقاً وفيه ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكلمين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد الذوات القديمة الأان يتنزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بأن المحوج هو الامكان وقوله وانما المستحيل تعدد الذوات القديمة الاولى انما المستحيل وجود الذوات القديمة أو انما المستحيل تعدد الذات القديم فافهم (قوله تصريح بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته) أقول منشؤه اما التلبيس خوفا من القول بإمكان الصفات الموجب لحدوثها بناء على أصلهم من أن كل ممكن حادث واما الالتباس أما تحرير الاول فبأن يقال لما كان الواجب لذاته بمعنيين الواجب بحقيقته بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من حقيقته والواجب بموصوفه بان تكون ضرورة وجوده ناشئة من اقتضاء موصوفه لوجوده واستقلاله به وضع أحدهما مكان الآخر في القول بان الصفات واجبة لذواتها حتى لو سئل انه هل الصفات واجبة لذواتها لم يمكن للقائل بان يجيب عنه بنعم ويظهر أمر التلبيس وأما تحرير الثاني فبأن يقال لما كان اقتضاء الواجب وجوده جعل وجوده واجباً توهم ان اقتضاء العلم مثلا يقتضي كون العلم واجباً وفرق بينهما بان اقتضاء الواجب وجوده يوجب غناه في وجوده عن موجود غيره واقتضاء وجود العلم يوجب احتياج العلم الى موجود غيره (قوله واستدلوا على ان كل ماهو قديم فهو واجب لذاته) في الكلام المجاز أي استدلوا على وجوب الصفات بانها قديمة وكل ماهو قديم فهو واجب لذاته واستدلوا على هذه الكبرى بانه لو لم يكن واجباً لذاته الخ (قوله ثم اعترضوا بان الصفات لو كانت واجبة لذاتها لكانت باقية) لم يوجبوا من قيام الوجوب بالصفات قيام المعنى بالمعنى لان الوجوب أمر اعتباري بخلاف البقاء فانهم زعموا انه أمر موجود حتى أوقعهم في القول بعدم بقاء الاعراض * فان قلت الاعتراض يرد على قدم الصفات أيضاً ولا يختص بوجوبها فلم خص * قلت زعم المعترض انها لو لم تكن واجبة لكانت محدثة فورود الاعتراض يختص بتقدير كونها واجبة ولا يخفى ان كلام المعترض لو تم لبطل قدم الصفات أيضاً لجريان الدليل في نفي القدم أيضاً (قوله وأجابوا بان كل صفة فهي باقية ببقاء هو نفس تلك الصفة) بخلاف العرض فانه لو بقي لكان باقياً ببقاء هو غيره اذ لو كان البقاء عينه لما انفك عنه وقد انفك عنه في زمان حدوثه ويرد عليه ان صيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعالم فانه يقتضي زيادة العلم فالقول بجويز كون البقاء نفس الباقي بعدم الاستدلال على زيادة الوجود والعلم باقتضاء اللفظ زيادة مبدإ الاشتقاق (قوله وهذا الكلام

(قوله ومايقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ممن ظن الترادف بين المتساويين) فيه انه ان أراد أن صاحب التبصرة ممن ظن اتحاد المفهوم بين المتساويين يأباه بيانه المفهومين المتغايرين وان أراد انه ممن ظن اطلاق الترادف على التساوي فهو لاينافي غرض القائل وهو المحشي الخيالي (قوله واستقلاله به) أي استقلال موصوفه باقتضاء وجوده

في غاية الصعوبة (١) أي القول بتعدد الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد الذي هو أصل الايمان بخلاف القول بامكان الصفات. لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لا ينافى الا قولهم بأن كل ممكن فهو حادث وهذا ليس مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الا لزوم مخالفتهم فالالتجاء في دفعه الى القول بالوجوب لذاته كالالتجاء من السحاب الى الميزاب ومن لم يعرف مقصود الكلام قال لا وجه لقوله والقول بامكان الصفات الخ في بيان صعوبة القول بوجوبها فقال فى توجيهه ماشاء ولك أن تجعل قوله وهذا الكلام في غاية الصعوبة بمعنى ان الكلام في صفاته تعالى كلام فى غاية الصعوبة لانه لا يصح القول بوجوبها ولا القول بامكانها وقوله فان زعموا أنسب بهذا المعنى وكأنه جرأ القائل بتعدد الواجب لذاته توهم ان المستحيل تعدد الذوات الواجبة لا تعدد الواجب باثبات ذات واجبة وصفات واجبة قياسا على ماقيل فى قدم الصفات وقوله وسيأتى لهذا زيادة تحقيق يعني به ماذكره في تحقيق أن الصفات ليست عين الذات ولا غيرها (قوله الحي القادر العليم السميع البصير الشائي) أي المريد أجرى عليه تعالى هذه الاسماء مع انه يتكفل بمعرفتها اثبات مبادئ هذه الاسماء فيما بعد ولم يكتف به لان الدليل على ثبوت الصفات اطلاق هذه الاسماء عليه تعالى فى لسان الشرع وبداهة انه لا معنى للعالم بدون العلم وهكذا وقدم الحى مع تأخير الحياة عن العلم والقدرة في عد الصفات على طبق اثبات الصفات في كتب الفن حيث أخر فيها اثبات الحياة عن اثباتهما لداعي ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة لضرورة ان من يكون عالما قادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحياة ولم يعرف تلك الصفات الست لان تعريف مبادئها فيما بعد يغني عن تعريفها لم يعكس مع ان تقدم ذكرها يدعو اليه لان تعريفها لا يغني عن تعريف مبادئها لان تعريف المشتق لا يفيد معرفة مبدئه اذ حمل المشتق على المشتق لا يوجب اتحاد مبدئهما كما يشهد به حمل الكاتب على الضاحك (قوله لان بديهة العقل جازمة الخ) نوقش في شهادة العقل بثبوت السمع والبصر للاتقان فى الفعل ويمكن دفعه بان الافعال المتقنة المتعلقة بالمبصرات واجابة الادعية واظهار الافعال على طبق طلب الحاجات تدل على السمع والبصر

(قوله ولم يكتف به)أي باثبات المبادئ (قوله لداعي أن الدليل) متعلق بقوله أخر فيها (قوله لضرورة أن من يكون الخ) تعليل لقوله أن الدليل (قوله لان العلم الخ) تعليل لقوله وقدم الحى (قوله ولم يعرف) أي لم يعرف الشارح

---

(١) قال الشارح وهذا الكلام في غاية الصعوبة كلمة هذا اشارة الى ماذكره من قوله وانما الكلام فى التساوي بحسب الصدق الى قوله بقاء هو نفس تلك الصفة أما قوله فان القول بتعدد الواجب لذاته مناف للتوحيد فهو رد لقوله وفي كلام بعض المتأخرين تصريح بان الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى وصفاته وأما قوله والقول بامكان الصفات ينافى قولهم بان كل ممكن فهو حادث الخ فهو رد لقوله قال بعضهم على ان القديم أعم فههنا لف ونشر ولكن النشر على ترتيب هو غير ترتيب اللف قرره كمال وقوله فان القول بتعدد الواجب الخ يعني ان قلنا بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وان قلنا بامكان الصفات فلذا صار صعبا اللهم الا أن يقال ان صفات الله تعالى واجبة الوجود لذاتها لان ذات الصفات هي ذات الموصوف فالمعنى الصفات واجبة لذاتها المقتضية لها وهذا لا ينافي التوحيد كما زعمه الشارح لانه ليس قولا بوجوب الذوات المتعددة القديمة بل بوجوب ذات واحدة متصفة بصفة قديمة غير منفكة عنها ولا محذور فيه بابرتى وهو حاشية مستقلة على هذا الشرح لا كمل الدين (منه)

(قوله ومنع بان الهواء) أى ومنع عدم جواز خلو الشئ عن الاضداد (ولى الدين)

(قوله انما يتم لو لم يجز الخ) وأيضاً انما يتم لو ثبت ان الصمم والعمى ضدان لهما وهو ممنوع بل هما عدما ملكة لهما وأيضاً انما يتم لو ثبت انه تعالى منزه عن النقائص كلها والعمدة فى اثباته الاجماع فليعول عليه فى هذه المسئلة ابتداء هكذا فى المواقف وقال الشارح فى شرح المقاصد حاصل الاستدلال انه تعالى حي وكل حي يصح كونه سميعاً بصيراً وكل ما يصح للواجب تعالى من الكمالات يثبت بالفعل لبراءته عن أن يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى هذا التقرير لايحتاج الى بيان ان الصمم والعمى ضدان لهما وأن من يصح اتصافه بصفة لايخلو عنها أوعن أضدادها لكن لابد من بيان ان الحياة فى الغائب أيضا تقتضي صحة السمع والبصر والاوضح فى بيانه ما أشار اليه الامام حجة الاسلام انه لاخفاء فى ان المتصف بهذه الصفات أكمل ممن لايتصف بها فلو لم يتصف البارى تعالى بها لزم أن يكون الانسان بل غيره من الحيوانات أكمل منه وهو باطل قطعا ثم قال وأما الاعتراض بانه لاسبيل الى استحالة النقص والآفة على البارى تعالى سوى الاجماع المستندة حجيته الى الادلة السمعية ولاخفاء فى ثبوت الاجماع وقيام الادلة السمعية القطعية على كونه تعالى حيا سميعا بصيراً فأى حاجة الى سائر المقدمات التي ربما يناقش فيها فجوابه المنع اذ ربما يجزم بذلك من لايلاحظ الاجماع عليه أولايرى حجيته أصلا أويعتقد أنه لايصح فى مثل هذا المطلوب التمسك به وبسائر الادلة السمعية لكون انزال الكتب وارسال الرسل فرع كون البارى تعالى حيا سميعا بصيرا انتهى (قوله بأنه تأيد بالسمع) قال الشارح فى شرح المقاصد والغرض من تكثير وجوه الاستدلال فى أمثال هذه المقامات زيادة التوثيق والتحقيق وأن الاذهان متفاوتة فى القبول والاذعان ربما يحصل للبعض منها الاطمئنان ببعض الوجوه دون البعض أوباجتماع الكل أو عدة منها مع مافى كل واحد من مجال المناقشة انتهى (قوله ولا يرد على جعل التوحيد الخ) ولايرد عليه أيضا ما أورده صاحب الكشف من أن التعدد يستلزم الامكان وما لم يعرف أنه واجب الوجود لذاته خارج عن جميع الممكنات لم ينتظم برهان على الرسالة لاالما ذكره الشارح فى شرح المقاصد من ان غايته استلزام الوجوب الوحدة لا استلزام معرفته معرفتها فضلا عن التوقف ومنشأ الغلط عدم التفرقة بين ثبوت الشئ والعلم بثبوته انتهى ولالما ذكره سعدى جلبي عند قوله تعالى قل انما يوحى الي أنما إلهكم إله واحد فى سورة الانبياء من أن استلزام التعدد الامكان غير ثابت ولو سلم ذلك فالعلم بوجوبه تعالى لايتوقف على التوحيد لانه يثبت بالخروج عن نظام السلسلة لاعن جميع الممكنات لاحتمال تعدد السلسلة انتهي (١) لانهما يندفعان بان يقال المراد ان معرفة وجوبه تعالى تتوقف على معرفة وحدته تعالى اذلو لم تعرف وحدته لجوز تعدده ولو جوز تعدده لجوز امكانه بناء على ماقالوا ان التعدد يستلزم الامكان لما ذكرناه فى رسالتنا المفرد فى هذا الباب بل لان معرفة الرسالة لاتتوقف على وجوبه تعالى لجواز أن تعرف بدلالة المعجزة من غير توقف على معرفة وجوبه تعالى بل يجوز أن يخلق الله تعالى علما ضروريا بثبوت النبوة كما أشار اليه الشارح فى سمعيات شرح المقاصد حيث قال لاخفاء فى ثبوت النبوة بخلق العلم الضرورى كعلم الصديق رضى الله تعالى عنه وبالجملة حصروا شرائط المعجزة فى سبع كما فى المواقف وليس معرفة وجوبه تعالى فى شئ منها كما لايخفى على من تدبر (كفوي)

(قوله على ان اضدادها نقائص) انما يتم لو لم يجز خلو الشئ عن الاضداد * ومنع بان الهواء خال عن الالوان والطعوم كلها (قوله وأيضا قد ورد الشرع الخ) لاحكام الدليل المذكور بانه تأيد بالسمع فلا تحوم حوله شبهة تلبيس الوهم ولا يرد على جعل التوحيد مما لايتوقف عليه الشرع انه لولا التوحيد لم يكن اثبات الشرع اذ لمنكر الشرع ان يقول هذا الشرع ليس فى حقي لانه ليس من إلهي لانا نقول تثبت المعجزة انه من الهه وجعل الكلام مما يتوقف عليه الشرع لايتجه عليه أنه كثيرا ما كان ثبوت

(١) قوله لانهما يندفعان بأن يقال الخ وجه الاندفاع انه يدل على استلزام معرفة الوجوب معرفة الوحدة بل على توقفها عليها لا على مجرد استلزام الوجوب الوحدة وأيضا مجرد احتمال استلزام التعدد الامكان وذهاب القوم اليه كاف فى تجويز الامكان المنافى للوجوب كما لايخفي وأيضا بعد تسليم الاستلزام المذكور يثبت توقف العلم بالوجوب على التوحيد بقولنا لو لم تعرف وحدته لجوز تعدده الخ فلا وجه لانكاره فافهم ذلك (منه)

(قوله الى القرآن) أي وهو كلام الله تعالى (قوله فمن قال هذا الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله الا أن يقال الخ) ويمكن أن يقال ان المراد (١) بالزمان الثاني غير الاول فيشمل الثالث مثلا كما قالوا في المعقول الثاني انه غير المعقول الاول فيشمل الثالث والرابع مثلا (ولي الدين)

الشرع بالالهام فلا يتوقف على الكلام لان ثبوت شرع نبينا عليه الصلاة والسلام علم بالكلام لانه مستند الى القرآن (قوله ليس بعرض) لما نبه على جواز التصريح بما علم ضمنا مرة لم يلتفت اليه هنا اعتمادا على تنبيه السامع والا فقد علم انه ليس بعرض ونظائره من وجوب الوجود وقوله لانه لا يقوم بذاته تقريره والواجب يقوم بذاته وهو دليل من الشكل الثاني ينتج العرض ليس بواجب والمطلوب ان الواجب ليس بعرض فتنعكس النتيجة ليحصل المطلوب ولو قيل لان الواجب يقوم بذاته والعرض لا يقوم بذاته لاستغنى عن العكس ولقد سلك الشارح في نفي العرضية طريقا بعيداً مع ان هناك طرقا أقصر منها ما ذكره في شرح المواقف ان العرض يحتاج الى محله والواجب مستغن عن جميع ما عداه ومنها ان العرض يتبع في التحيز والواجب ليس بمتحيز فضلا عن أن يكون تابعا فيه الا أنه يخص مذهب المتكلمين ومنها ان العرض من أقسام الممكن ومنها أن محله ان كان واجبا تعدد الواجب لذاته وان كان حادثا يكون أولى بالحدوث ولا خفاء ان الاولى بنفي العرضية عنه صفاته لانها أشبه بالاعراض وكأنه احتيج الى نفي كونه عرضا لايهام اطلاق النور في الشرع عليه تعالى عرضيته وكان الاولى ان يقول وليس بصفة لان العرض أخص منها اذ لا يقال لصفاته تعالى أعراض (قوله فيكون ممكنا) فيكون من جملة العالم فلم يصح محدثا للعالم (قوله ولانه يمتنع بقاؤه الخ) تحرير الدليل الواجب باق والعرض ليس باقيا فالواجب ليس بعرض والدليل على ان العرض ليس باقيا انه لو كان باقيا لكان البقاء قائما به اذ لا معنى للاسود بلا سواد فيلزم قيام المعنى بالمعنى وهو محال لما ذكره وقوله وهذا مبني الخ معناه ان هذا الدليل مبني على ان الخ أما الملازمة فمبنية على ان بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وأما بطلان التالي فمبني على ان القيام معناه التبعية في التحيز كما صرح به وقوله والحق الخ بيان لبطلان مبني كل من المقدمتين هكذا حقق ولا تتبع من زل في هذا المقام والمراد بكون بقاء الشيء معنى زائداً على وجوده انه زائد عليه في الوجود لا في مجرد المفهوم والا فما ذكره من الحق لا يفيد نفي الزيادة في المفهوم ولا سبيل الى إنكارها فمن قال هذا مبني على أن بقاء الشيء معنى زائد على وجوده وعلى ان هذا الزائد أمر موجود في نفسه حتى يكون عرضا وهو ممنوع أيضا لم يزد على الشرح شيئا (قوله والحق أن البقاء استمرار الوجود الخ) قال الشارح الاصفهاني للطوالع البقاء في الواجب امتناع العدم وفي الحادث مقارنة وجوده لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول وذلك لا يعقل الا بالنسبة الى الزمان الثاني وفي المواقف بقاء الواجب ليس عبارة عن وجوده في زمانين هذا ولا يخفى ان تعريف البقاء على ما ذكره الشارح ينتقض ببقاء الواجب وانه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني بل لابد من الوجود في الزمان الثالث ليتم ما ذكره من مقارنة الوجود لا كثر من زمان واحد بعد الزمان الاول الا أن يقال مراده بالزمان الاول زمان الحدوث

(قوله ونظائره) عطف على قوله انه ليس بعرض (قوله من وجوب الوجود) متعلق بقوله فقد علم (قوله وهو محال لما ذكره) بقوله لان قيام العرض بالشيء الخ (قوله ان هذا الدليل) أي الدليل على أن العرض ليس باقيا وهو قوله والا لكان البقاء الخ (قوله معنى زائد) اذ لو لم يكن كذلك لم يكن قيامه به قياما محالا كما لا يخفى (قوله على أن القيام) أي قيام الشيء بالشيء (قوله التبعية في التحيز) اذ لو لم يكن معناه كذلك لم يصح قوله لان قيام العرض بالشيء معناه أن تحيزه الخ فلا يثبت بطلان التالي (قوله كما صرح به) بقوله لان قيام العرض الخ فانه صريح في ان قيام الشيء بالشيء معناه التبعية في التحيز (قوله انه زائد عليه في الوجود) فيه انه لا معنى لزيادة البقاء على الوجود في الوجود اذ لا وجود للوجود بل المراد ان ماصدق عليه البقاء زائد على ماصدق عليه الوجود وهذا أعم من أن يكون ماصدق عليه البقاء أمرا موجوداً أو أمرا اعتباريا كالوجود فلا غبار على القائل وهو المحشي الخيالي (كفوي) (وهو)

(٢) هذا غلط ناشئ من عدم فهم المقام فان الكلام في انه لا يكفي فيه الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني لانه ليس البقاء مقصورا على الوجود بالنسبة الى الزمان الثاني وما ذكره هذا القائل توجيه الثاني دون الاول (منه)

(قوله غير مطرد في أوصاف الباري) قال الشارح في التلويح الطرد صدق المحدود على ماصدق عليه الحد مطردا كليا أي كل ماصدق عليه الحد صدق عليه المحدود وهومعنى قولهم كلما وجد الحد وجد المحدود. وبالاطراد يصير الحد مانعا عن دخول غير المحدود فيه انتهى. فمعنى غير مطرد غير واقع في محزه. والصواب غير منعكس اللهم الا أن يقال أريد بالاطراد ههنا المعنى اللغوى وهو الجريان والشمول لا المعنى الاصطلاحي كما قال (عبد الرحمن في حاشيته على الخيالي) (قوله والمجسمة هو جسم حقيقة) قال الدواني في شرحه للعقائد العضدية ومنهم من تستر بالبلكفة فقال هو جسم لا كالاجسام وله حيز لا كالاحياز ونسبته الى حيزه ليس كنسبة الاجسام الى أحيازها وهكذا ينفي جميع الخواص للجسم عنه (١٥٥) ولا يبقى الا اسم الجسم وهؤلاء

وهو ليس زمان الوجود عند المتكلمين فيكفي في البقاء الزمان الثاني للوجود (قوله وأن القيام هو الاختصاص الناعت بالمنعوت كما في أوصاف الباري تعالى) يعني لاتفاوت بين قيام الصفة وقيام العرض كما يشهد به بديهة العقل وقيام الصفة ليس التبعية في التحيز بل الاختصاص الناعت فكذا قيام العرض وبهذا عرفت ان من قال يعني تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد في أوصاف الباري وقد يدفع بان التفسير لقيام العرض لا لمطلق القيام لم يترك مالا يعنيه وقوله نعم تمسكهم يريد تمسك الحكماء ولا يخفى ان المتبادر تمسك المتكلمين فالاولى تمسك الحكماء وقوله اذ الانواع الحقيقية لاتختلف بالاضافات ولان السرعة والبطء قابلان للاشتداد والضعف فلا يكونان فصلين للحركة لان الفصول لاتقبل الاشتداد والضعف (قوله ولا جسم) في المواقف ذهب بعض الجهال الى أنه جسم فالكرامية أي موجود وآخرون قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية ومأخذه التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة هو جسم حقيقة فقيل من لحم ودم وقيل هو نور يتلألأ كالسبيكة البيضاء (قوله أما عندنا) ان كان التخاطب على اصطلاح المتكلم كما هو الظاهر لايجري فيه قوله وأما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكيم وهو بعيد فلا يصح قوله أما عندنا * وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا مايطلق عليه الجوهر ليصح مجملا لهذا التفصيل بعيد كل البعد على انه لايصح مجملا لهذا التفصيل لانه لاتفصيل في نفي مايطلق عليه الجوهر فان وجه نفيه عندنا وعند الفلاسفة متحد فتأمل * والدليل الثاني على نفي الجوهرية عندنا إنما يتم لو لم يكن جوهر لا يكون جزء جسم ومع ذلك نفي كونه جزء جسم لابد له من دليل ويمكن البيان بان المراد بجزء الجسم ما يصلح أن يكون جزء الجسم ولا يصلح أن يكون المبدأ مايصلح أن يكون جزء جسم والا لزم تكثر الواجب جداً أو الترجيح بلا مرجح * وما يقال انه لا يصح أن يكون جزأ لايتجزأ والا لكان في غاية الحقارة يرده أن الصغر انما يوجب الحقارة لان آثاره حقيرة في جنب آثار العظم

لا يكفرون بخلاف المصرحين بالجسمية انتهى (قوله أن كان التخاطب)بقوله ولا جوهر (قوله على اصطلاح المتكلم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عندنا (قوله كما هو الظاهر) لكون الكتاب من كتب الكلام (قوله على مذهب الحكيم) حتى يكون المعنى ولا جوهر عند الحكيم (قوله وهو بعيد) اذ لا وجه لايراد مذهب الحكيم في كتاب معمول على مذهب المتكلم مع ترك مذهبه (قوله وحمل قوله ولا جوهر الخ) حتى يكون التخاطب على ماهو الاعم من اصطلاح المتكلم والحكيم (قوله فتأمل) وسيجئ تأويله

عند قول المصنف ولا يجري عليه زمان ولعل الامر بالتأمل اشارة الى ذلك (قوله لايكون جزء جسم)وهو ممنوع (قوله ومع ذلك) أي مع ذلك الايراد على الدليل الثاني يرد عليه ان نفي كون الصانع الواجب جزء جسم لابد له من دليل اذ ليس هو بينا في نفسه وبالجملة ذلك الدليل الثاني محتاج الى بيان مقدمتين احداهما أن لا يمكن وجود جوهر من غير أن يكون جزء جسم * وثانيهما أن لايمكن كون الصانع الواجب تعالى جزء جسم اذ الدليل المذكور يتوقف على تينك المقدمتين كما لايخفى (قوله ويمكن البيان) أي بيان الدليل المذكور على وجه لايرد عليه شيء من الامرين المذكورين بان يقال المراد بجزء الجسم الخ (قوله أن يكون جزء الجسم) أعم من أن يكون جزأ له بالفعل أولا فحينئذ يتم الدليل وان كان جوهر الا يكون جزء جسم (قوله تكثر الواجب جداً) هذا على تقدير أن يكون كل مايصلح أن يكون جزء جسم واجبا (قوله أو الترجيح بلا مرجح) وهذا على تقدير أن يكون واحد مما يصلح أن يكون جزء جسم فقط واجباً (قوله وما يقال) القائل صاحب المواقف (كفوي)

(قوله أن لايكون من قبيل الخ) يعني لو وضع القيد الذي هو الجوهر موضع المقيد الذي هو الممكن لايلزم أن يكون الجوهر ممكناً لكن هذا خلاف الظاهر من التقسيم لانه عبارة عن ضم قيود متباينة أو متخالفة الى المقسم والظاهر منه عدم وضع القيد موضع المقيد (قوله وأما قوله الى آخر القولة) لايوجد في أكثر النسخ (قوله تأمل) لعل وجه التأمل ان المعنى المذكور اذا كان فاعل يلازم تكون كلمة ما عبارة عن اللفظ فيقدر معنى لاجل المفعولية واذا كان المعنى المذكور مفعول يلازم يكون فاعله الضمير الراجع الى كلمة ما التي هي عبارة عن المعنى حينئذ فحينئذ لايحتاج الي التقدير فحينئذ الاولى تقديم المفعول على الفاعل (ولى الدين)

أما لو كان الصغير مع صغره مبدأ لجميع العالم لكان فى غاية العظم (قوله وأما عند الفلاسفة فلانهم وإن جعلوه اسما للموجود لافي موضوع الخ) يعنى ان المنع عند الفلاسفة باعتبار معنى دون معنى آخر فان له معنيين عندهم يستفاد أحدهما من تفسيرهم اياه بالموجود لافى موضوع مجرداً كان أو متحيزاً والآخر من جعلهم اياه من أقسام الممكن فان الظاهر من تقسيمهم الممكن الى الجوهر أن لايكون من قبيل وضع القيد موضع المقيد ومن تفسيرهم اياه بالماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لافي موضوع فقوله لكنهم جعلوه الخ استدلال على المعنى الثاني بأمرين فلا يرد أنه لاحاجة الى قوله وأرادوا به الماهية الممكنة الخ على أنه يفيد أن الجوهر اسم لما يزيد وجوده على ماهيته فيدل على نفي الجوهرية بوجه آخر لان وجود الواجب عين ذاته عندهم وليس له ماهية ووجود (قوله وأما اذا أريد بهما القائم بذاته الخ) فيه اشارة الى معنى ثان والى معنى ثالث للجسم والي معنى رابع للجوهر وهما بهذا المعنى وبمعنى سبق من الموجود لافي موضوع لا يمتنع ثبوتهما له تعالى والى أن المنع من وصف الباري بالمعنى الثالث والمعنى الرابع للجوهر والمعني الثالث للجسم من حيث التوقيف وإيهام معنى باطل وإيهام الموافقة مع المجسمة والنصاري لكن لاينبغي الا كتفاء فى التبادر على معنى هو مذهب المتكلمين بل ينبغي أن يقال مع تبادر الفهم الى المتحيز والمركب والممكن ليكون قوله والممكن اشارة الى مذهب الحكيم وأما قوله الى المتركب منه لانه جزء الجسم عند المتكلمين كما سبق أو يقال المتبادر من الجوهر الذي هو قسم الممكن المتركب لانه أظهر أفراده فيكون اشارة الى مذهب الحكيم لكن لا يخفى ان مذهب الحكيم غني عنه أو يكفي ماذكرنا من انه المتبادر في اطلاقهم لانه أشهر المصطلح عليه عندهم (قوله قلنا بالاجماع) أقول كلمة التوحيد شهدت باطلاق الموجود فان قولنا لا إله الا الله بتقدير لا إله موجود الا الله (قوله والموجود لازم للواجب) لا اختصاص له بالواجب بعد ثبوت الترادف بين الالفاظ الثلاثة فالاولى والموجود لازم لها الا أن يقال المراد بالواجب مفهومه لالفظه واذا كان الموجود لازما لمفهوم الواجب كان لازما لمفهوم الثلاثة ثم ينبغي أن يقال ان الله يلزمه الواجب والقديم والموجود ويكفي فى الاذن اطلاق لفظ اللزوم وقوله وما يلازم معناه معناه وما يلازم معناه معناه فمعناه فاعل أو مفعول تأمل تعرف معناه (قوله وفيه نظر) من وجوه (وجوه)

(قوله يعني ان المنع) عن كون الواجب تعالى جوهراً (قوله فان له معنيين) حمل كلام الشارح على ان للجوهر عند الفلاسفة معنيين * أحدهما الموجود لافي الموجود أعم من أن يكون ذلك الموجود ممكناً أو واجباً وسواء كان الوجود زائداً أولا * وثانيهما الماهية الممكنة التي اذا وجدت كانت لا في موضوع وجعل قوله لكنهم جعلوه الخ استدلالا على هذا المعني الثاني وأنت خبير بأن هذا التوجيه بمراحل عن عبارة الشارح بل معنى كلامه أن للجوهر عندهم معني واحدا وهو الماهية الممكنة الخ الا أنهم قد يعبرون عن هذا المعنى بالموجود الذى لافى موضوع ومرادهم الماهية الممكنة الخ بقرينة انهم جعلوه من أقسام الممكن ويدل على هذا المعنى ماذكره فى شرح المقاصد فى صدر المقصد الثالث فى الاعراض حيث قال الموجود في الخارج عند الفلاسفة ان كان وجوده لذاته فهو الواجب والا فالممكن والممكن ان استغنى فى الوجود عن الموضوع فجوهر والا فعرض ثم قال ثم خروج الواجب عن تعريف الجوهر حيث قيد الوجود بالامكان ظاهر قالوا وكذلك اذا لم يقيد مثل موجود لافي موضوع فان معناه ماهية اذا وجدت كانت لافي موضوع وليس للواجب ماهية ووجود زائد عليها انتهي (قوله بالموجود لافى موضوع) هذا هو المعنى الذي لامنع باعتباره عن كون الواجب تعالى جوهراً عندهم (كفوى)

وجوه * الاول منع الترادف للقطع بتغاير المفهومات * والثاني انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم أعم من الواجب وان سلم التساوي فهما أعم من الله تعالى وان اكتفى بمجرد التصادق حتى يكون الاعم مرادفا للاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم مترادفين اذ الواجب والقديم والله مترادفات وعدم جعل الموجود مرادفا لها * والثالث منع كفاية التوقيف على اطلاق المرادف في اطلاق مرادف آخر * والرابع منع كون الموجود المشعر بزيادة الوجود لازما للواجب والخامس منع كفاية الاذن في الملزوم في اطلاق اللازم اذ اطلاق الملزوم لا يزيد على افادة ثبوت اللازم والثبوت لا يكفي في اطلاق اللفظ ولو كان كافياً لم يحتج في إطلاق تلك الالفاظ الى ما ذكر اذ لا شك في ثبوت القدم والوجوب والوجود للذات فخذ ما نهديه اليك تكن مع اللذات (قوله ولا مصور أي ذي صورة الخ) تفسير المصور بذي صورة يشعر بانه جعله صيغة نسبة كالتامر واللابن واللابس لا اسم مفعول لكن فيه انها لم تعرف في غير فاعل وفعال ولا يبعد ان يقال أراد بهذا التفسير التنبيه على انه ليس المراد نفي تعلق التصوير به لانه لا يتأثر من غيره فلا يفيد نفي الصورة من غير تصوير بل المراد نفي الصورة فاحفظه ولا تغفل عنه في نظائره ومن الجائز أن تجعل صيغ المفعول باقية على طباعها ويستفاد منها عموم النفي بواسطة ان هذه الامور لا تثبت للشئ الا باعطاء الفاعل اياها فنفي الاعطاء نفي لها مطلقاً (قوله لان تلك من خواص الاجسام تحصل لها الخ) دليل على المطلوب ومحصله ان ثبوت الصورة خاصة الجسم الموقوفة على ثبوت عدة من خواصها فاعرفه ولا تكن كقائل قال لا حاجة الى قوله تحصل لها الخ وما اعتذر به من أن الخاصة تكون اضافية وحقيقية فقوله تحصل لها للدلالة على ان الخاصة حقيقية فمن قبيل العذر أشد من الجرم * بقي انه لا يصح قوله لان تلك من خواص الاجسام لانها تحصل للسطح أيضاً فينبغي ان يقول لانها من خواص الاجسام والسطوح الا أن يقال الدليل مبني على مذهب المتكلمين النافين للسطوح ولقيام العرض بالعرض (قوله ولا محدود أي ذي حد ونهاية) يمكن حمله على نفي التحديد ونفي معرفة كنهه لان التحديد لا يكون للبسائط (قوله ولا معدود) لا يخفى انه تكرير صريح لقوله الواحد لان الوحدة نفي الكثرة وقوله أي ذي عدد وكثرة الخ تفسير لقوله لا محدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر

(قوله للقطع بتغاير المفهومات) أى المفهومات التي وضعت هذه الالفاظ الثلاثة بازائها فان لفظة الله موضوعة للذات المشخص الواجب. الوجود ولفظ الواجب موضوع بازاء ما لا يحتاج في وجوده الى الغير ولفظ القديم موضوع بازاء ما لا يكون مسبوقا بالعدم أو بالغير ولا شك في تغاير هذه المفهومات (قوله في توهم الترادف) بناء على ان القدماء اصطلحوا على جعل المتساويين مترادفين كما مر فيما سبق (قوله وان سلم التساوى) أي وان سلم التساوي بينهما بناء على زعم ان كل واجب قديم وكل قديم واجب فلا نسلم التساوي بينهما وبين الله فانهما أعمان منه قطعاً فلا وجه لزعم التساوي بينهما وبينه أصلا (قوله وان اكتفى بمجرد التصادق) بين المترادفين حتى يكون الاعم مرادفا للاخص وان كان هذا توهما بعيداً غاية البعد كما مر فيما سبق لزم أن يكون الموجود أيضاً مرادفا للثلاثة لتحقق مجرد التصادق ههنا أيضا فلا وجه لجعل الخ (قوله فلا وجه لجعل الخ) يعني انه حينئذ لا وجه للفرق وجعل الالفاظ الثلاثة التي بعضها أعم من بعض بعضها مرادفا للبعض بل لازما فان مجرد التصادق متحقق بينه وبين الثلاثة أيضاً وعدم جعل الموجود مرادفا وفي بعض النسخ اذ الواجب والقديم والله مترادفات بكلمة اذ بدل الواو ولعله من تحريفات قلم الناسخ إذ لا توجيه له (قوله منع كفاية التوقيف الخ) بل اطلاق كل لفظ عليه تعالى يحتاج الى الاذن الشرعي بخصوصه كيف وقد يكون المرادف للشئ موهما للنقص ولا شك في عدم صحة اطلاقه عليه تعالى (قوله ولو كان كافياً) أى لو كان مجرد الثبوت كافياً في الاطلاق لم يحتج في اطلاق تلك الالفاظ الاربعة الى ما ذكر من الترادف واللزوم (قوله يشعر بانه جعله صيغة نسبة) فيه نظر بل أشار الى أن صيغة التفعيل لصيرورة فاعله ذا أصله فانها قد تجيء لذلك المعنى كقولهم ورق الشجر أى صار ذا ورق كما في حاشية دده خليفة على شرح الشارح للزنجاني في الصرف (قوله لم تعرف غير فاعل وفعال) هذا ينافي ما ذكره في حواشيه على البيضاوي في سورة النبأ عند قوله تعالى من المعصرات ماء ثجاجا حيث قال عند تفسير البيضاوي المعصرات الرياح ذوات الاعاصير يعني ان صيغة اسم الفاعل للنسبة الى الاعصار بالكسر وهو ريح تثير سحابا ذا رعد وبرق (كفوى)

المرتب (قوله ولا متبعض الخ) نفي التبعض والتجزي والتركب يؤول الى واحد وكأن الداعي الى نفي التبعض والتجزي والتركب ابهام اضافة الشرع الوجه واليد والرجل واليمين اليه تعالى هذه الامور وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلي والوهمي والتجزي على الانقسام بالفعل وهذا مراد من قال يعتبر في التجزي الانحلال الى مامنه التركيب بخلاف التبعض ولك ان تريد بالتبعض كونه مضافا اليه البعض كبعض الانسان وبالتجزي كونه ذا أجزاء ولك إن تقول المراد بنفي التبعض نفي اضافة البعض اليه وبنفي التجزي نفي اضافة الجزء وبالتركيب نفي اطلاق الكل والمركب فلا تكرار أصلا وكما انه تعالى ليس متركبا من الامور ليس متركبا مع أمر فلو قال ولا مركب لكان أفيد وكان الاولى تقديم قوله فاله أجزاء الى آخره على قوله لما في كل ذلك الخ لان تحرير الدعوى سابق على الاستدلال عليها ونفي التناهي بعد كونه محدوداً ومعدودا يستغني عنه (قوله(١) أي بالمجانسة للاشياء) يعني المراد بالمائية المجانسة بعلاقة ان معنى قولنا ماهو من أي جنس هو وفيه نظر لان ما هو لا يكون سؤالا عن الجنس بل ماهما لان الجنس هو تمام الماهية المشتركة ولا يجاب به عن السؤال بحسب الخصوصية الا أن يقال أراد بما هو السؤال بما كما وقع في كتب الميزان في تعريف الجنس بقي ان قوله لان معنى قولنا الخ بيان لعلاقة قصد المجانسة بالمائية فلا يرتبط به قوله والمجانسة توجب التمايز عن المجانسات بفصول مقومة لانه لبيان نفي المجانسة ولا يصح حمل قوله لان معنى قولنا الخ على بيان نفي الوصف بالمائية لانه لاحاجة اليه بعد قوله أي المجانسة فالواضح لان المجانسة ولا يرد أن مجانسة الواجب لاتقتضي التمايز بفصول مقومة بل يكفي التمايز بفصل مقوم لان المعنى ان مجانسة الاشياء توجب تمايزها بفصول مقومة فتقتضي مجانسة الواجب تمايزه بفصل مقوم وبهذا التقرير عرفت ان قوله التمايز عن المجانسات ليس على ماينبغي والصحيح تمايز المجانسات بفصول مقومة لان التمايز لايتعدى بمن بل التميز فلانهمل فى التميز والاولى ان يحمل قولهم ولا بالمائية على انه لايسئل عنه بما لانه إما

(١) قوله أى بالمجانسة الخ قيل المعتبر فى الماهية هو الجنس اللغوى وهم يعدون البشر جنساً فلايلزم التركيب وذلك بناء على ان ماهو فى اللغة سؤال عن الجنس اللغوى أقول المعتبر في الماهية وجواب ما هو في اصطلاح المتكلمين الجنس المنطقي وان كان يؤخذ اللفظ بحسب اللغة مجردا للقدم فالتركيب لازم في اصطلاحهم ذكر في شرح المقاصد ماهية الشئ بأنه هو يجاب عن السؤال بماهو ولا خفاء ان المراد ماهو الذى يطلب الحقيقة دون الوصف أو شرح الاسم واستدل فى التبصرة على ان الماهية عبارة عن المجانسة بان الناس يقولون ماهذا الشئ أى من أى جنس هو وأهل اللغة يقولون ماسؤال عن الجنس وأهل المنطق يقولون اسم الجنس الدال على كثيرين مختلفين بالنوع فى جواب ما هو وقال أيضاً الجنس هو للقول على كثيرين مختلفين بالحقائق فى جواب أى شئ هو أى من أى جنس هو ثم نقل عن الشيخ أبى منصور الماتريدى انه ان عنيت بقولك ما هو اسمه تعالى فالجواب الله الرحمن الرحيم وان أردت وصفه فالجواب انه متعال عن المثال والجنس وقريب منه ما في شرح التمهيد منه

(قوله مراد من قال الخ) قائله المحشي الخيالى (ولى الدين)

(قوله يؤول الى واحد) فان هذه الامور الثلاثة متحدة بالذات وان كانت مختلفة بالاعتبار يعنى انه يكون ماصدق عليه هذه الثلاثة أمراً واحداً (قوله هذه الامور) مفعول ابهام (قوله وقد يحمل التبعض على الانقسام العقلى والوهمى) قال اللارى فى حواشيه على شرح الهداية فى الحكمة العقل اذا حلل امتدادا معيناً بمعونة الوهم الى أجزاء معينة يسمى هذا قسمة وهمية واذا حكم بأن هذا الامتداد وكل جزء من أجزائه يقبل التحليل على هذا الوجه كان تقسيما فرضياً عقلياً انتهى (قوله وبالتجزى كونه ذا أجزاء) لاوجه فى التفرقة بينهما بل المناسب حينئذ أن يراد بالتجزى أيضاً الكون مضافا اليه للجزء (قوله نفى اضافة البعض اليه) أى نفى ضم البعض اليه ونفى ضم الجزء اليه (قوله بقى ان قوله الخ) حاصل كلامه أن قوله لان معنى قولنا الخ تعليل لتفسير المائية بالمجانسة أى انما فسرناها بها لان معنى قولنا الخ وقوله والمجانسة توجب الخ دليل على نفى الوصف بالمائية ومرتبط بقول المصنف ولايوصف بالمائية (قوله لان المعنى الخ) دليل على قوله لايرد وفيه ان الظاهر أن يكون المعنى ان مجانسة الواجب توجب تمايزها عن المجانسات وكلام المورد مبني على ذلك كما لايخفى (للسؤال) (كفوى)

للسؤال عن الماهية المشتركة وهو تعالى منزه عنها نوعية كانت أو جنسية أو عن الماهية المختصة وهي وان قيل بها في حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما والتمسك بكون ماهو سؤالا عن الجنس بقول السكاكي لايناسب أدب المقام لانه ليس جنسا يستدعى فصلا وأيضا لم يخص السكاكي السؤال بما بالجنس بل جعله للسؤال عن الوصف أيضا فقال يقال في جواب مازيد الكريم ونحوه واثبات بطلان التركيب العقلي لايسعه المقام (قوله ولا بالكيفية) في شرح المواقف اتفق العقلاء على انه لايتصف بشيء من الاعراض المحسوسة بالحس الظاهر والباطن كالطعم واللون والرائحة والالم مطلقا وكذا اللذة الحسية وسائر الكيفيات النفسانية من الحقد والحزن والخوف ونظائرها فانها كلها تابعة للمزاج المستلزم للتركيب المنافي للوجوب الذاتي وأما اللذة العقلية فنفاها المليون وأثبتها الفلاسفة هذا * فلاوجه لتخصيص المتن الكيفية بالسلب ولا وجه لتخصيص الشرح الكيفية بما هو من توابع المزاج والتركيب الا أن يدعى ان اللذة أيضا من توابع المزاج والتركيب (قوله ولا يتمكن في مكان) انما ذكر قوله في مكان مع انه يغني عنه ذكر التمكن اذ التمكن لايكون الا في مكان تصريحا بعموم النفي ردا على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى المكان العلوي أو نفيا لتوهم حمل التمكن على الاقتدار فان نفيه كفر (قوله لان التمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر متوهم أو متحقق يسمونه المكان) قدم المتوهم لانه مذهب المتكلمين وهو كما يمكن جعله صفة للبعد وهو الاقرب المشهور يجوز جعله صفة للنفوذ لان النفوذ منقسم الى الموهوم والمحقق كالبعد وقوله يسمونه المكان اشارة الى تفسير المكان في أثناء تفسير التمكن * وههنا بحثان * أحدهما ان التعريف يقتضي أن يكون المتمكن هو البعد لانه النافذ مع ان المتمكن هو ماقام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بأن المراد كون الشيء بحيث ينفذ بعده في بعد آخر وهو بعيد من العبارة جدا ولو قال نفوذ بعد شيء في بعد آخر لكان أقرب الى التأويل فافهم * وثانيهما ان التعريف يصدق على ماليس بتمكن لامحالة لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذ فيه مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين والحكماء الجاعلين المكان البعد القائم بنفسه ويصدق على نفوذ أبعاد الجسم بكليتها في البعد الموهوم كما هو عند المتكلمين مع انه ليس بتمكن عند غيرهم وعلى نفوذها بكليتها في البعد المحقق عند القائلين بوجود الخلاء مع انه ليس بتمكن عند المتكلمين وغيرهم من الحكماء القائلين بأن المكان هو السطح * وتحقيق المقام أن التمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان إما السطح الباطن للحاوي المماس بجميعه لجميع السطح الظاهر للمحوي ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين بتمامهما واما البعد المجرد القائم بنفسه ونفوذ المتمكن فيه باعتبار ملاقاة جميع ابعاده لابعاد ذلك البعد المجرد وذلك بالتداخل وإما البعد الموهوم والنفوذ فيه بهذا المعنى فليس للتمكن معنى واحد بل معان بحسب معاني المكان فلايصح تعريف واحد له (١) يجمع جميع المعاني (قوله والبعد عبارة عن امتداد قائم بالجسم أو بنفسه عند القائلين بوجود الخلاء) لاخلاف في مفهوم البعد فانه الامتداد عند الكل انما الخلاف في وجود الخلاء فالواضح أن يقول والبعد هو الامتداد وهو يقوم بالجسم عند الكل ويقوم بنفسه أيضا عند القائلين بوجود الخلاء ومن قال تأويله ان البعد امتداد له نوعان عند القائلين بوجود الخلاء

(قوله والتمسك الخ) رد على المحشي الخيالي (قوله ومن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ردا على المجسمة) ويحتمل أن يكون ذكره للتأكيد في نفي كونه تعالى في مكان كما في نحو رأيت بعيني وسمعت بأذني (قوله متوهم أو متحقق) الظاهر أنه أراد أنه صفة للبعد الثاني ويحتمل أن يكون صفة لكليهما على طريق التنازع كما قال (القزويني) فالمعنى نفوذ بعد متوهم أو متحقق في بعد آخر كذلك (قوله بمعنى مماسة السطحين) لا يخفى ان هذا المعنى للنفوذ بعيد غاية البعد (قوله والنفوذ) مبتدأ خبره قوله بهذا المعنى (قوله فلايصح تعريف واحد له) هذا السلب مع ماذكره في تحقيق المقام أحدهما يكذب الآخر كما لايخفى على ذوي الافهام

---

(١) ولذلك عرف غير الموهوم وأحال تعريف الموهوم على المقايسة (منه)

ونوع واحد عند أرباب السطح فقد جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شئ من أفراده فتأمل(١) ثم ان التعريف لا يصدق الا على البعد المحقق ولو قال عند القائلين بالخلاء وترك ذكر الوجود لامكن جعله شاملا للبعد الموهوم بأن يجعل القول بالخلاء أعم من القول به محققاً أو موهوما * اعلم ان المكان عند العامة ما يمنع الشئ من النزول فمكان الحيوان هو الارض عندهم دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جسما كبيراً عن النزول كان مكانا له وعلى هذا جاز أن يكون المكان أنقص من المتمكن بخلاف المكان بالتفاسير السابقة فانه لا يجوز أن يزيد أو ينقص بل يجب أن يساوي المتمكن ولو حمل نفي التمكن على هذا المعني لصح أيضاً (قوله قلنا التمكن أخص من التحيز) فلو نفي التحيز لكان أنفع وقوله لان الحيز الخ يفيد أن لا مخالفة في مفهوم الحيز كما في مفهوم المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح أو البعد المجرد المحقق والحيز عند المتكلمين بمعني ذكره وكون الحيز أعم من المكان عند المتكلمين حتي لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكناً بل متحيزاً لم نجده الا في كلام الشارح وأما عباراتهم فتفصح عن اتحاد معني الحيز والمكان (قوله فيلزم قدم الحيز(٢)) هذا انما يتم على تقدير كون الحيز فراغا موهوما اذ لا قدم لما لا وجود له وكونه محلا للحوادث باعتبار كونه محلا للمتحيز الحادث وانما جعل التحيز حوادث لانه اذا كان الازلي متحيزاً والحيز حادثا يجب أن يكون هناك أحياز غير متناهية تحيز في كل زمان في حيز فيلزم أن يكون محلا لتحيزات (قوله وأيضاً إما أن يساوي الحيز الخ). قيل هذا الترديد لاظهار البطلان على جميع التقادير والا فلا يتصور زيادة الشئ على حيزه ونقصانه عنه على جميع المذاهب * ثم ان هذا الدليل مبني على تناهي الابعاد والاحياز أن يساوي الحيز الغير المتناهي * نعم يلزم التجزي لكن الكلام في لزوم التناهي قلت على تقدير عدم التناهي جاز أيضاً أن ينقص المتمكن عنه ولا يلزم تناهيه لان غير المتناهي يجوز أن يكون أنقص من غير المتناهي انما الممتنع نقصانه بمقدار متناه * ثم نقول ملخص الدليل لزوم التناهي أو التجزي وذلك لازم سواء قلنا بعدم تناهي البعد أو لا فالمبني على التناهي تقدير الدليل لا الدليل وفرق بين ابتناء الدليل وابتناء تقديره ولو كان الدليل مبنياً على تناهي الابعاد يلزم التناهي على تقدير الزيادة أيضاً ثم جريان الترديد في الجوهر الفرد محل نظر اذ المساواة والزيادة والنقصان من خواص الكم ولا كمية للجوهر الفرد (قوله واذا لم يكن في مكان لم يكن في جهة الخ) لما كان فيما بينهم نفي المكان والجهة معاً أشار الى نكتة ترك الجهة وهي ان نفي المكان يستلزمه وفيه بحث لان نفي المكان انما يستلزمه لو كان الجهة حد المكان أو نفسه اما لو كان حد الحيز الاعم من المكان أو نفسه

(قوله قيل هذا الترديد الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله والاحياز أن يساوي الحيز الخ) فلا يصح قوله فيكون متناهياً بالنسبة الى التساوي (قوله يلزم التناهي على تقدير الزيادة) فلا يصح القصر على لزوم التجزي على تقدير الزيادة فهذا اشارة الي المعارضة على قول القائل ثم ان هذا الدليل مبنى على التناهي يعني ان لكم دليلا على ابتنائه عليه ولنا دليلا على عدم ابتنائه عليه (كفوي)

---

(١) وجه التأمل الاشارة الى انه يمكن اتمام الاستدلال بأن يقال اطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السقوط لكمال ضعفه كما أشار اليه بقوله ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخرى الخ

(٢) (قوله فيلزم قدم الحيز) في شرح المقاصد هذا مبني على ان الحيز وجودي لا متوهم أقول هذا هو اصطلاح المتكلمين لكن العامة يطلقون المكان والحيز على ما يستقر فيه الجسم ويمنعه عن النزول هنا كالارض وهي المراد ههنا وقد ذكر في كثير من كتب الكلام ليس الحق تعالي في مكان أو متحيز وعند المشبهة متمكن علي العرش ومتحيز فالظاهر أن المقصود من نفي المكان والحيز تقرير مذهب هؤلاء

(قوله فهو موجود) الظاهر فهي موجودة (ولي الدين)

(قوله أي لايعين وجوده بزمان) هذا أولى مما قيل أي لا ينتهي أو لايتغير بمرور الزمان أو لايوازن الزمان وجوده تعالى أخذاً من قولهم اسم الفاعل جارٍ على المضارع أي يوازنه في الحركات والسكنات، فان شيئاً من هذه المذكورات لايناسب معنى الزمان بخلاف هذا المعنى كما لايخفى (قوله يستعمل بمعنى تعيينه له) الظاهر بمعنى التعيين أو فان جريان الشيء على الشيء ليكون الشيء الاول مرجع الضمير تعيينه (قوله جريان المصدر) الظاهر جريان الحدث (قوله لانه لاتعلق له به) أي بحيث يتعين به وجوده (قوله ومثل هذا الشيء الخ) اشارة الى الفرق بين ماله تعلق بالزمان و بين مالا تعلق له به لينكشف عدم تعين الاول بالزمان بخلاف الثاني زيادة انكشاف (قوله وهو ضعيف لايسع المقام بيان ضعفه) وقد بينه السيد الشريف في شرح المواقف حيث قال يرد عليه انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدد لزم أن يكون الزمان أمراً موجوداً لاموهوما كما هو مذهبهم وأيضاً اذا كان ذلك المتجدد في نفسه وقتاً فاذا بقي مدة وهو واحد بعينه وجب أن تكون مدة البقاء ومدة الابتداء وقتاً

(عصام) واحداً بعينه وهو باطل قطعا وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلاشك ان كل مقترنين انما يقترنان في شيء وان كل معنيين فيهما في أمر ما معا فذلك الشيء الذي فيه المعية هو الوقت الذي يجمعهما * ويمكن أن يجعل كل منهما دالا عليه بل يمكن أن يدل عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما يقع فيه الحوادث بل هي عارضة لما مقيسة الي مايقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لايشتبه على متأمل فأصحاب هذا المذهب جعلوا أعلام الاوقات أوقاتا ولذلك تعاكس التوقيت عندهم واذا اعتبر ماهو وقت في الحقيقة امتنع التعكيس والتوقيت انتهي (قوله لكمال ضعفها) كما بين في المواقف وشرحه

فنفي التمكن لايستلزم نفيه (قوله ولايجري عليه زمان(١)) أي لايعين وجوده بزمان فان الجريان على الشيء يستعمل بمعني تعيينه له *منه قول النحاة المصدر اسم الحدث الجاري على الفعل فان معني جريان المصدر على الفعل انك تقول ضربت ضربا أوضربة فتعين به ماقصدت بالفعل *وعدم تعين وجوده تعالى بالزمان لانه لاتعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان ماله وجود غير قار منطبق علي أجزاء الزمان أو على طرف الزمان وهو الآن والاول يسمى زمانياً والثاني دفعياً ومثل هذا الشيء لايوجد بدون الزمان بخلاف الامور الثابتة فانها بحيث اذا فرض انتفاء الزمان فهو موجود فلا فرق بين كان الله ويكون وبين كان زيد ويكون فان وجوده تعالى ثابت مستمر مع الزمان لافيه بخلاف وجود زيد فانه في الزمان ومنطبق عليه لايوجد بدون هذا الزمان لتعلقه بأمور منطبقة عليه وكما ان الزمان لايجري عليه تعالى لايجري على صفاته القديمة (قوله لان الزمان عندنا) يعني به الاشاعرة فانهم قالوا هو متجدد معلوم يقدر به متجدد مبهم ازالة لابهامه فالزمان غير متعين فربما يكون الشيء زمانا لشيء عند أحد ويكون الشيء الثاني زمانا للشيء الاول عند آخر فقد يقال جاء زيد عند مجيء عمرو وجاء عمرو عند مجيء زيد وهو ضعيف لايسع المقام بيان ضعفه وانما أوقعهم فيه عدم الفرق بين علامة الوقت والوقت * ووجه قوله وعند الفلاسفة عبارة عن مقدار الحركة مع انهم جعلوه مقدار حركة الفلك الاعظم أنه أراد به مقدار الحركة بالذات ومقدار الحركة بالذات مقدار حركة الفلك الاعظم بأنه يقدر به حركة الفلك الاعظم أولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانياً وبالعرض على ما بين في محله ولك ابقاء المقدار على اطلاقه فان مايقدر به الحركات مطلقا مقدار حركة الفلك الاعظم فان جميع الحركات تقدر به ثانيا وبالعرض ولم يلتفت الى مذاهب ثلاثة أخري لكمال ضعفها وهي ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لايجوز عليه العدم وأنه الفلك الاعظم وأنه حركة

---

(١) (قوله ولايجري عليه زمان) أي لايقدر بزمان ولايعلم به كذا نقل في الحاشية عن صرة الفقهاء وفي شرح التعريف للفقيه القنوي شارح الحاوي أي لا ينتهي يقال جرى عليه الزمان بمعني انتهي وقال شيخي المولى الجاجرمي أي لايتغير بمرور الزمان من حالة الى حالة كما في الممكنات* أقول في الرضي شرح الكافية يقال اسم الفاعل جار على المضارع أي يوازنه في الحركات والسكنات ويقال هذه الصفة جارية على شيء أي ذلك الشيء صاحبها إما مبتدأ لها أو ذو حال أو موصوف فالمعني ان الزمان لايوازن وجوده تعالي ولايماثله ولا يصاحبه ولايناسبه ولا يتعلق بوجه من الوجوه لكن الاظهر اعتبار القلب كما لايخفى على من له قلب (منه)

(قوله بل أراد أن هذه المسئلة متفقة) فيه أنه لا يتصور الاتفاق في المسئلة الا بعد الاتحاد في كل جزء من أجزائها وههنا ليس كذلك للاختلاف في معني الزمان فكيف تكون المسئلة متفقة بينهما* اللهم الا أن يقال الكلام مبني على أن يراد بالزمان ما يطلق عليه الزمان لكنه لا يتم الاستدلال بقوله لان الزمان عندنا وعند الفلاسفة فتأمل(١) (قوله الظرف متعلق بالواجب الخ) لم يلتفت الى تعلقه بقضاء لبعده لفظا ومعنى (قوله والواجب في كل بمعنى) يغاير معنى الآخر فهو على الاول بمعنى ما يجب علينا اعتقاده وعلى الثاني بمعني الذات الواجب الوجود (قوله وحق التنزيه) على الاول أو واجبه على الثاني (قوله أو واجبه) بالرفع عطف على حق التنزيه أو بالجر عطف على التنزيه والاول أولى كما لا يخفى (قوله المبالغة فيه) أى في التنزيه (قوله أحد وسبعون) وذلك لان المشبهة وان اختلفوا في طريق التشبيه فهم المجسمة ومشبهة الحشوية ومشبهة الكرامية الا أنهم عدوا فرقة واحدة قائلة بالتشبيه كما في المواقف فصار من بعدهم من فرق الضلال احدى وسبعين فرقة (قوله متعلق بالمعاني الثلاثة) ومثل هذا غير معروف بل مخالف لقواعد النحو اللهم الا أن يراد بالتعلق التعلق اللغوي فافهم (قوله فهو لا يفيد الخ) هذا الكلام مبني على حمل العرض في قولهم ليس بعرض على المعنى الاصطلاحي فاذا حمل على المعنى اللغوى لم يرد على المشايخ ماذكره فيكون معني ما ذهبوا اليه ان الواجب تعالى ليس بعرض أي ليس ما يمتنع بقاؤه لانه باق والعرض ليس بباق وهذا يفيد سلب العرضية عنه تعالى بالمعنى اللغوي (التنزيه) فتدبر (قوله وقد مر ضعف الخ) عند قول المصنف وهو اما مركب من جزئين فهو جسم (قوله دلالة قولهم عليه) أي دلالة قولهم هذا أجسم من ذلك على كون معنى الجسم ما تركب عن غيره (قوله يشعر (٢) بأنه الخ) فيه انه ان أراد أنه يشعر بأنه دليل مستقل لباب التنزيه عن المذكورات كلها فالاشعار ممنوع بل كونه دليلا مستقلا للتنزيه عن التركب أولى بالاشعار وان أراد انه يشعر بأنه

الفلك الاعظم* واعلم ان قوله لا يجري عليه زمان لا يراد به الا أحد المعنيين مما ذكره الاشاعرة أو الحكيم اذ لا يجوز أن يراد في اطلاق واحد معنيان والشارح لم يقصد بما ذكره ان المراد المعنيان بل أراد ان هذه المسئلة متفقة بين الحكيم والاشاعرة* ولك أن تقول ليس للزمان الا معنى واحد والاختلاف بين الفريقين في تعينه (قوله قضاء لحق الواجب في باب التنزيه) الظرف متعلق بالواجب أو بحق والواجب في كل بمعني وحق التنزيه أو واجبه المبالغة فيه* والمشبهة قوم شبهوا الله تعالى بالمخلوقات ومثلوه بالحادثات* والمجسمة غلاتهم المصرون على التجسم الصرف* وأما غير غلاتهم فهم مشبهة الحشوية فقالوا هو جسم لا كالاجسام من لحم ودم لا كاللحم وله الاعضاء والجوارح * وسائر فرق الضلال بعد المشبهة احد وسبعون والعبارة تدل على ان أحداً منهم ليس بمصيب في باب التنزيه والمراد بأبلغ وجه الابلغ بالنسبة إلى عدم التفصيل والتوضيح لا الابلغ من كل وجه اذ لا وجه له* والمراد بتكرير الالفاظ المترادفة تكرير التبعض والتجزي والحدود والتناهي * وللتصريح بما علم ضمنا وجه آخر سوى ماذكر وهو شمول الخطاب لمن لا يتفطن للضمنيات من العوام فان جميع العقائد لحفظهم أيضاً (قوله لا على ماذهب اليه المشايخ من ان معني العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه الخ) قوله بحسب اللغة متعلق بالمعاني الثلاثة بقرينة قوله بدليل قولهم هذا أجسم من ذلك فان هذا استعمال لغوى* ولا يخفي ان كون العرض بحسب اللغة ما يمتنع بقاؤه ممنوع * ولو سلم فهو لا يفيد الا عدم اطلاق العرض عليه لايهامه المعني اللغوي والمدعى سلب العرضية عنه تعالى لا منع اطلاق اللفظ وهكذا الكلام في كون معني الجوهر ما يتركب عنه غيره وفي نظيره وقد مر ضعف دلالة قولهم عليه وان في قوله وان الواجب لو تركب الخ تطويل المسافة لان التركب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصفت الاجزاء بصفات الكمال أولا* على ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال لا يوجب نقص الكل مع اتصافه بصفات الكمال* وقد يقال وجه الضعف ان من تعدد موضوعات صفات الكمال لا يجب تعدد الواجب وليس بشئ اذ منها الوجوب والقدم الذاتيان وقوله وأيضا يشعر بانه دليل مستقل لباب

(١) وجه التأمل اشارة الى انه يمكن اتمام استدلال بان يقال اطلاق الزمان على غير هذين المعنيين ساقط عن الاعتبار كل السكوت لكمال ضعفه كما أشار اليه بقوله ولم يلتفت الى مذهب ثلاثة أخرى (منه) (٢) وأنت خبير بأن اشعاره بانه دليل آخر للتنزيه عن التركب أولى عن اشعاره بما ذكر (منه)

التنزيه وليس كذلك فانه لايفيد الا التنزيه من التصور والتكيف وكما يلزم اجتماع الاضداد يلزم الاشتمال على النقص اذ بعض الكيفيات نقص كاضداد العلم والقدرة كما صرح به وفي استواء جميع الصور والاشكال والكيفيات في افادة المدح نظر لانه انما يتضح بعد استقصاء معرفة الصور والاشكال والكيفيات ودونه خرط القتاد وكذا في عدم دلالة المحدثات عليه لانه انما يتم بعد تتبع جميع المحدثات وهو متعذر والدخول تحت قدرة الغير أيضاً ممنوع لانه يمكن أن يكون المخصص هو الذات* وأما منع كونه حادثا بعد الدخول تحت قدرة الغير فما لا يسمع لانه مبني على ان كل ممكن حادث فان تم تم* وكون مثل العلم والقدرة من صفات الكمال تدل المحدثات على ثبوتها لايغنيه عن مخصص* وكون الاضداد من صفات النقصان لايقتصر على انتفاء الدلالة على ثبوتها للواجب بل يدل على انتفائها عنه* واعلم ان قوله لادلالة على ثبوتها لها معناه لادلالة على ثبوتها للمحدثات* وقوله للمحدثات خبر لا لاصلة الثبوت والالبق لايلاخبر* وقوله لانها تمسكات ضعيفة متعلق بقوله لاعلى ماذهب اليه المشايخ* واستلزام ضعفها لعدم الابتناء عليها بين* لكن لا يدخل في عدم الابتناء ابهامها عقائد الطالبين وتوسيعها مجال الطاعنين كما لايخفى (قوله واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة) على التمكن اذ كل ماله جهة فهو متمكن فلا يرد انه لم يكن فيما ذكر نفي الجهة فليس احتجاج المخالف في التنزيه عما ذكرت بالنص الظاهر في الجهة* على ان التنزيه عن الجهة لم يصرح به لاشتمال التنزيه عن التمكن عليه فهو في قوة المذكور* وفيه بحث لان ماله جهة يجوز أن يكون متحيزاً لا متمكناً والنص الظاهر في الجوارح تمسك للتبعيض والتجزئة والتركيب أيضاً والاولى ان يقول والتشبيه لان من النصوص ان الله تعالى خلق آدم على صورته (قوله وبأن كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر مماسا له أو منفصلا عنه) أي بحيث يحل بينهما ثالث وقوله والله تعالى ليس حالا ولا محلا للعالم لا ينفي المماسة حتى يثبت كونه متصلا الا أن يراد بالمماسة المماسة بالكلية لكن انتفاؤها حينئذ لا يستلزم الانفصال الا ان يراد الانفصال ببعض الاجزاء اذ هو يكفي في ثبوت التباين في الجهة وقوله ولا محلا للعالم يريد به ولا محلا لجزء من العالم والا فانتفاء الحالية والمحلية بالقياس الى العالم لا ينفي كونه متصلا بشيء من العالم وقوله فيكون جسما أو جزء جسم يتجه عليه أن مخالفاً لم يدع انه تعالى جزء جسم حتى يكون قوله أو جزء جسم في موقعه وأيضا جزء الجسم لا يجب أن يكون جسما حتى يلزم كونه مصوراً اذ الصورة من خواص الاجسام كما سبق ولا أن يكون ذا مقدار حتى يكون متناهياً ولا يخفى ان الاستدلال لا يتوقف على ابطال الاتصال لان كلا من الاتصال والانفصال يقتضي التحيز فقصر المسافة أن يقول كل موجودين فرضا لا بد أن يكون أحدهما متصلا بالآخر أو منفصلا وعلى كل تقدير يجب أن يكونا متحيزين على ما في المواقف والوهم المحض ما لم يخالط أصلا العقل والضبع العضد كلها أو وسطها بلحمها أو الابط الى نصف العضد من اعلاها كذا في القاموس (قوله ولا يشبهه شيء أي لايماثله) فسر المشابهة بالمماثلة ولم يتركها على عمومها فتفيد نفي المجانسة وهي المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيفية لان نفي المائية افاد نفي المجانسة في الجنس ونفي الكيفية أفاد نفي المشاركة في الكيف وباب التنزيه وان كان لا يحاشي فيه عن التكرار والتصريح بالمعلوم ضمنا لكن المختار الحمل على ما سلم عنهما وجعل نفي المماثلة بمعنى الاتحاد في الحقيقة ظاهرا مع ان قدماء المتكلمين ذهبوا الى ان

دليل مستقل للتنزيه عن بعض المذكورات فقوله وليس كذلك ممنوع ويشهد بذلك قوله فانه لايفيد الا التنزيه من التصور والتكيف (قوله وأما منع كونه حادثا) تشنيع على المحشي القزويني حيث قال في كونه حادثا نظر لانه يجوز أن يكون المخصص موجبا لامختاراً حتى يكون الاثر حادثا (قوله لانه) أي كونه حادثا (قوله لا يغنيه عن مخصص) ان أريد عن مخصص يدخل تحت قدرة الغير فعدم الاغناء ممنوع اذ الكمال كاف في المخصص وان أريد عن مخصص مطلقا فذلك ليس بمحذور (قوله متحيزا لامتمكنا) بناء على عموم التحيز من التمكن كما مر فيما سبق (قوله والاولى أن يقول) أي بعد قوله والجوارح (قوله لان من النصوص ان الله الخ) فيه انه داخل في قوله والصورة* على ان نفي التشبيه لم يذكر بعد فلا يكون الاحتجاج به في التنزيه عما ذكر قبل وسياق الكلام يقتضي ذلك (قوله خلق آدم على صورته) وأما قوله تعالى في الاحاديث الربانية خلقت آدم على صورتي فمؤول بصفتي وهي الاخلاق الحميدة كذا في شرح العمدة

ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات فى الحقيقة لان ذلك منهم اشتباه مفهوم الذات والحقيقة بما صدق عليه واستدل عليه فى المواقف بأنه لو شاركه غيره في الحقيقة لتميز عنه بالتعين ضرورة الاثنينية فيلزم التركيب ويمكن أن يستدل عليه بأن وجوده مقتضى ذاته فلو اشترك ذاته بينه وبين غيره لتعدد الواجب وكون الشيئين بحيث يسد أحدهما مسد الآخر أي يصلح كل لما يصلح له الآخر ومما أورد عليه أنه يقتضى رفع الاثنينية فلا تمكن المماثلة بين شيئين وأجيب بأن المراد يسد أحدهما مسد الآخر سد أحدهما مسد الآخر في الصفات النفسية وهي مالا يحتاج وصف الذات بها الى تعقل أمر زائد على الذات كالانسانية والحقيقة والوجود والشيئية ويقابلها الصفات المعنوية كالحدوث والتحيز فعلى هذا ينبغى أن لا يستدل على نفى المماثلة بهذا المعنى بان علمه وقدرته أجل وأعلى مما فى المخلوقات لان العلم والقدرة ليسا من الصفات النفسية لانا نحتاج فى الوصف بهما الى تعقل أمر زائد على الذات عند أهل السنة لكن الذي يستفاد من كلام الشارح دفع الايراد بأن المراد يسد احدهما مسد الآخر فيما به المماثلة والمساواة فيه من جميع الوجوه (قوله قال في البداية ان العلم منا موجود) أى بلا شبهة بخلاف علمه تعالى فانه اختلف في وجوده وقد أشار الى تطرق الاشتباه فيه بقوله فلو أثبتنا العلم صفة لله تعالى فتنبه * وقوله وقديما وواجب الوجود ذهاب الى ما نقل عن بعض المتأخرين في صفاته تعالى * وقوله فلا يماثل علم الخلق بوجه من الوجوه مبالغة في نفي المماثلة فكأنه قال فلا يماثل علم الخالق أصلا فلا يعتد بما يشعر به من أن المماثلة تحصل بوجه من الوجوه ولا تتوقف على المساواة من جميع الوجوه حتى ينافى ماصرح به من أن المماثلة عندنا انما تثبت بالاشتراك في جميع الاوصاف * ومنهم من قال مقصوده أن بين كلاميه تنافيا والتوفيق بما سيأتي ويعلم من كلام الشيخ أبي المعين أن ماذكر من معنى المماثلة معنى لغوى ويفهم من المواقف انه اصطلاح فلا يقدح فيه عدم مساعدة اللغة وقوله لان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ دليل ثان على فساد قول الاشعرية اذ عدم منع أهل اللغة على ماسبق أيضاً دليل عليه والظاهر فى قوله والظاهر انه لامخالفة ترك الظاهر لان الظاهر المخالفة والموافقة هو المآل والظاهر أن المراد نفي المخالفة بين قول الاشعرية واللغة ويحتمل نفيها بين البداية والتبصرة وبين الشيخ أبي المعين والاشعرية وبين كلامي البداية أيضاً * وقوله والا أى وان لم يكن مراد الاشعرية هذا ولم يحمل كلام البداية على هذا فاشتراك الشيئين الخ فلا يرد انه ينبغى تقديم قوله والا على قوله وعلى هذا ينبغى أن يحمل الخ ظنا بانه من تتمة قوله لان مراد الاشعرى من غير تعلق له بحمل كلام البداية * ثم في الملازمة نظر لانه لو حمل جميع الاوصاف على الاوصاف النفسية أيضا يندفع لزوم رفع التعدد (قوله ولا يخرج عن علمه وقدرته شيء) هذا بظاهره تنزيه علمه وقدرته عن النقصان فمعنى قوله لان الجهل بالبعض أو العجز عن البعض نقص انه نقص في علمه وقدرته * ولك أن تحمله تنزيها له تعالى عن الجهل في بعض الاشياء والعجز عن البعض والمراد بالشيء الممكن والا فالممتنع والواجب خارجان عن القدرة فمسئلة التنزيه باعتبار العلم قاصرة لان دائرة العلم أوسع مما ذكره لانه لا يخرج عنه شيء من الاقسام الثلاثة ولا يخفى انه لا يجوز خروج ممكن عن العلم والا لم يكن مقدورا اذ يمتنع فعل المختار بدون العلم * فما قيل يرد على عدم خروج شيء عن العلم أنه يجوز أن يكون شيء يمتنع تعلق العلم به فلا يكون الجهل به نقصاً كما

(قوله ومنهم من قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله فما قيل الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله في الصفات النفسية) أي في جميعها كما يقتضيه السياق وقد صرح به فى شرح المواقف قال حسن چلبي في حاشيته على شرح المواقف قيل ثبوت التماثل على هذا التقدير يتوقف على تحقق الاشتراك فى جميع صفات النفس ومن جملتها التماثل على ماصرح به في موضعه فيتوقف التماثل على نفسه وأجيب تارة بتخصيص الصفات بغير التماثل وأخرى بأن التماثل يتوقف على التماثل لا باعتبار أنه تماثل بل باعتبار انه من الصفات النفسية فيختلف العنوان ويندفع الدور انتهى (قوله الى تعقل أمر زائد) قال حسن چلبي في حاشيته على شرح المواقف قيل أي غير هذه الصفات وقيل الكلام مبني على ان الوصف عين الماهية وهو الاظهر انتهى

أن العجز عن الممتنع ليس بنقص ليس بشيء * ويرد على عدم خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لكانت حادثة وكما لايخرج عن علمه وقدرته شيء لايخرج عن سمعه تعالى مسموع ولاعن بصره مبصر وكانه لم يتعرض له لانه لايخالف فيه * وقوله فهو بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير نتيجة للتنزيه واقتباس للآيات الدالة على عموم العلم وشمول القدرة ولم يقل لا كما زعم قدماء الفلاسفة انه لايعلم شيئاً لانه لايعبأ بهم ومخالفة الفلاسفة في القدرة مطلقا لافي اكثر من واحد لان الظاهر من القدرة فيما بين المتكلمين صفة يصح معها الترك والفعل والحكماء ينكرون صحة الترك وهو معني الايجاب وكانه حمل القدرة على المعني المتفق بين الحكماء والمتكلمين وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل الا أن مقدم الشرطية الثانية محال عند الحكماء واقع عند المتكلمين * وقوله لايعلم بالجزئيات الاولى لايعلم الجزئيات كما في كثير من النسخ لانه يزاد الباء بعد العلم المتعدى الى مفعولين لا بعد العلم بمعنى المعرفة الشاملة للتصور والتصديق * والمشهور بين الفلاسفة أنهم أنكروا تعلق علمه تعالى بالجزئيات * وحقق المحقق الطوسي ان مرادهم أنه لا يعرفها على الوجه الجزئي بل بمفهومات كلية منحصرة فيها * وانما أنكر الدهرية العلم بذاته لان العلم نسبة تقتضى مغايرة العلم والمعلوم وهو منقوض بعلم كل أحد بنفسه ووجهه انه لا يقدر على مثل مقدور العبد لان مقدور العبد اما طاعة أو معصية أو سفه أو عبث وهو تعالى عن جميع ذلك ودفعه بأن هذه الصفات من عوارض مقدور العبد بالنسبة اليه ونحن نقول الموصوف بهذه الصفات الكسب لا الخلق وكونه مقدوراً له تعالى باعتبار الخلق تأمل (قوله وله صفات) قدم المسند للتخصيص فنبه على انه لا يشاركه صفاته تعالى صفات غيره الا في الاسم فهي مختصة به لا يشاركه غيره فيها * وقد نبه باضافة الصفات اليه وجمعها على مغايرتها للذات * وثبوت انه حي قادر عالم الى غير ذلك بالشرع والعقل ولا خفاء في ان العقل كما يدل على ثبوت هذه الاسماء يدل على ثبوت الصفات من غير حاجة الى التمسك بثبوت هذه الاسماء واستلزام ثبوتها ثبوت مباديها فان اتقان أفعاله تعالى كما يدل على كونه عالما يدل على ثبوت العلم له * والشرع كما دل على اطلاق العالم عليه تعالى دل على اضافة العلم اليه * ولما بنى ثبوت الصفات على ثبوت الاسماء قدم وصفه بهذه الاسماء على اثبات الصفات الا انه ينبغى ان يذكر المتكلم والمكون أيضاً وكانه لم يذكرهما لعدم ورود الشرع بهما فقول الشارح لما ثبت من أنه تعالى عالم الخ انما يتم في ثبوت الصفات بثبوت الصفات الثمانية وأراد بمفهوم الواجب مفهوم اسم الله لا مفهوم هذا المشتق فكأنه قال يدل على معنى زائد على الذات الواجب وهو المرجع في قوله لما ثبت من أنه تعالى عالم وانما عبر عنه بمفهوم الواجب لانه فسر الله سابقا بالذات الواجب الوجود وتنكير زائد يشعر بان كلا يدل على زائد آخر كما صرح به بقوله وليس الكل ألفاظا مترادفة والاولى أن يقول ان كلا يدل على مفهوم مغاير لمفهوم الواجب لان الزائد يستدعي أن يكون مفهوم الواجب داخلا في مفهوم كل ولا يخفي فساده ومن البين ان مأخذ الاشتقاق المعنى المصدري وهو ليس الصفة الموجودة

(قوله وحقق المحقق الطوسي الخ) أي في شرح الاشارات وفي رسالة مستقلة أيضا وحققه العلامة الرازي في المحاكمات وتبعه سيد المحققين في شرح المواقف وعلى القوشجي في شرح التجريد والمحقق الدواني في شرح العضديه وابن خواجه في التهافت وغيرهم ويدل على هذا التحقيق كلام ابن سينا في الهيات الشفاء حيث قال ولا يعزب عن علمه تعالى مثقال ذرة لكن كفر الامام الغزالي في التهافت الحكماء في هذه المسئلة وتبعه الشيخ محي الدين العربي في الفتوحات المكية وأقول التكفير انما هو على ظاهر كلام الحكماء المشهور منهم واما على التحقيق المنقول عن المحققين فلا يلزم عليهم شيء أصلا (قوله لان الزائد الخ) وفيه ان مقتضى هذا التعليل الصوابية لا الاولوية اللهم الا أن يقال انه أشار الى تأويل الزائد المغاير فحينئذ تستقيم الاولوية (ولى الدين)

(قوله لكانت حادثة) لما مر من الشارح من ان الصادر عن الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثا بالضرورة (قوله لا الخلق وكونه) أي كون مقدور الله (قوله قدم المسند للتخصيص) أي الحصري (قوله فنبه على انه الخ) أي نبه بكون الصفات القديمة مختصة به تعالي على انه لايشارك صفاته تعالى صفات غيره حيث كانت صفاته تعالى قديمة بخلاف صفات غيره (قوله صفات غيره) فاعل لايشارك (قوله وأراد بمفهوم الواجب الخ) هذا تبعية للمحشي الخيالي لكنه في غاية من البعد قطعاً أصلا وفرعا (قوله مغاير لمفهوم الواجب) أى لمفهوم اسم الله (كفوي)

(قوله فاندفع مايقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وأنت خبير بان هذا انما يندفع بما ذكره لوكان ماذكره من قياس الغائب على الشاهد دليلا قطعيا وليس هو بقطعي بل ظني ومطالبنا قطعية (قوله فلا يرد الخ) هذا رد على المحشي الخيالي * وأنت خبير بان ماذكره من قياس الغائب على الشاهد

لايدفع هذا الايراد لانه ظني والمطالب قطعية فلابد في دفع هذا الايراد من الدلائل القطعية فلا تغفل (قوله كذا في شرح المواقف) أي للسيد قدس سره وأما في شرح المواقف لسيف الدين الابهري فهكذا ومنهم مشبهة الكرامية أصحاب عبد الله محمد بن كرام بكسر الكاف وتخفيف الراء هو الذي قال فيه أبو الفتح البستي حين لاحظ السلطان يمين الدولة محمود سبكتكين أبابكر الكرامي بعين الاحترام فبالغ أبو بكر في ترويج فروع أبي حنيفة وأصول الكرامية *
الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام *
ان الذين أراهم لم يؤمنوا * محمد بن كرام غير كرام *
انتهى فعلى هذا فلا وجه لقول المحشي (١) (ولى الدين)

(قوله أن يكون قصد الشاعر الخ) أي على سبيل التورية

(١) فيه ان الشعر المذكور ليس نصا فياذكره الابهري والروايتانه في ترويج أصول الكرامية مما لا يعتد به لجواز أن تكون مبنية على ظاهر لفظ محمد بن كرام على أنه لا منافاة بين ترويج أصول الكرامية وبين قصد الشاعر الذي ذكره المحشي (الكرام) اذ يحصل الترويج في ضمن القصد المذكور بمجرد لفظ محمد بن كرام ولعل وجه رجاء المحشي ذلك القصد من الشاعر عدم جواز اضافة الدين الى غير النبي عليه السلام وأيضا لا فرق بين شرح الابهري وشرح السيد في انهما نصان في ان الشعر المذكور مقول في حق محمد بن كرام من المشبهة فلا وجه لبناء كلام المحشي على قول السيد وعلى عدم الوقوف على قول الابهري فتدبر فيه السيد الكفوي (منه)

بل ما يلزمه من الحاصل بالمصدر فقوله فثبت له صفة العلم تفريع على ثبوت المأخذ لا لان المأخذ نفس الصفة بل لانه يستلزمها واذا ثبت صفة العلم والقدرة والحياة وغير ذلك ثبت له صفات موجودة بناء على ان هذه صفات موجودة في المخلوقات فاندفع ما يقال هذا انما يدل على زيادة المفهوم ولا كلام فيها والكلام في زيادة الحقيقة ولا يدل عليها وانه منقوض بمثل الواجب والموجود (قوله لا كما تزعم المعتزلة) انه عالم لا علم له ووافقهم الشيعة مع منع بعضهم من اطلاق العالم وغيره من الاسماء عليه وذا من العجائب فان الاطلاق في القرآن أكثر من أن يحصى فكيف ينكر (قوله الى غير ذلك)لا يتم على اطلاقه فان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تحرزاً عن ثبوت القدماء ولا خفاء في ان الاقرب في ذلك التحرز أن لا يقال العلم عين ذاته تعالى بل يقال لما أطلق العالم عليه تعالى مع انه لا يصح اثبات صفة العلم له تعالى حمل على ما يلزم العلم ويكون أثراً له من انكشاف الاشياء عليه كما يقال في الحي والرحيم ومما لا يشتبه انه لو كانت دعوى المعتزلة انه عالم لا علم له وقادر لا قدرة له لا يلزم كون العلم قدرة وحياة وعالما وحياً وقادراً وصانعاً للعالم ومعبوداً للخلق وكون الواجب غير قائم بذاته كما سيذكره لان جعل العلم عين الذات على هذا سلب العلم لا ثبوت علم عين الذات وكذا القدرة فكيف يلزم كون العلم عين القدرة الى غير ذلك (قوله وقد نطقت النصوص بثبوت علمه وقدرته) حيث ورد اطلاق العالم والعليم والقادر والقدير واضافة العلم والقدرة اليه تعالى في الكتاب والسنة (قوله ودل صدور الافعال المتقنة الخ) لان اتقان الفعل في الشاهد يكون بالعلم والقدرة الموجودين فيرشد ذلك الى انه كذلك في الغائب اذ لا صارف عنه نعم حدوثه في الشاهد لا يصح في الغائب فيجعل في الغائب قديما فلا يرد ان صدور الافعال لا يتوقف الا على الانكشاف الذي سماه المعتزلة عالمية ولا يتوقف على صفة موجودة قائمة بالفعل (قوله وكون الواجب غير قائم بذاته) * فان قلت كون العلم عين الذات ان كان بصيرورة العلم ذاتا كان اللازم كونه حيا قادراً عالما صانعا معبوداً للخلق وان كان بصيرورة الذات عالما كان اللازم كون الواجب غير قائم بذاته * قلت كون الشيء عين شيء قد يكون بصيرورة أحدهما الآخر وعليه عينية الاثنين بهذا المعنى غير مستحيلة وقد يكون الاثنان متحداً من غير صيرورة وانقلاب وهذا هو العينية المستحيلة وكلامنا فيها واللازم لها أن يكون لازم كل منهما لازما للآخر فيلزم كون العلم حيا لان الحياة لازمة للذات وكون الذات غير قائم بذاته لان عدم القيام بالذات لازم العلم (قوله أزلية لا كما تزعم الكرامية)هم المشبهة المنسوبون الى محمد بن كرام بكسر الكاف وهو الذي قيل فيه
الفقه فقه أبي حنيفة وحده * والدين دين محمد بن كرام
كذا في شرح المواقف وأرجو أن يكون قصد الشاعر ان الدين دين نبينا محمد الذي هو ابن

المدقق وأرجو الخ ولا لقول صاحب القاموس ومحمد بن كرام كشداد (١) أما الكرامية القائل بان معبوده مستقر على العرش وانه جوهر تعالى الله عن ذلك ولعل المحشي ما وقف على شرح المواقف للابهري ولو وقف ما تكلم مثل هذا الكلام (قوله والعينان) هكذا في النسخ والظاهر والعينين (قوله لكن لا لما قيل الخ) هذا رد للمحشي الخيالي (قوله أو لما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

الكرام لي آدم عليهما السلام ويستفاد من قوله لاستحالة قيام الحوادث بذاته ان الازلية من موجبات القيام بذاته حتى يظن ان قوله قائمة بذاته يستحق التقديم على الازلية تقديم الاصل على الفرع ولكن للتأخير أيضا وجه وهو ان ذكر الدليل بعد وضع الدعوى *ثم كون قوله قائمة بذاته بمنزلة الصفة الكاشفة للصفات كما يشعر به قوله ضرورة انه لا معنى لصفة الشيء الا ما يقوم به يستدعى أن يتصل بقوله صفات * وكما أن قوله قائمة بذاته يرد زعم المعتزلة في الكلام يرد زعمهم في الارادة حيث يزعمون انها حادثة لا في محل* وقوله ولكن مرادهم اشارة الى أن الرد ليس في موقعه لانهم لا يقولون انه صفة له تعالى قائمة بغيره حتى يرد عليهم بقوله قائمة بذاته وانما يرد عليهم اذا عدوه من صفاته لانهم ينكرون كونه صفة (قوله ولما تمسكت المعتزلة الخ) قد عرفت ان هذا التمسك لا يتأتى لجمهورهم وقوله فما بال الثمانية كما في هذا الكتاب وقوله أو أكثر اشارة الى صفات أخر اختلف فيها من البقاء والقدم والاستواء والوجه واليد والعينين والجنب والقدم والاصبع واليمين ولا يخفى ان الاولى أن يقول فما بال السبعة أو الثمانية أو أكثر فيكون فيه استيفاء المذاهب أو يقتصر على قوله فما بال الثمانية لانه الذي ذكر في هذا الكتاب وأشار بقوله أشار الى الجواب الى ان العبارة غير واضحة في الجواب لكن لا لما قيل لان الجواب التام نفي المغايرة بين الذات والصفات وبين الصفات بعضها مع بعض وقد اقتصر المصنف على الاول لكن أشار الى أن التعدد فرع التغاير وبه يتم الجواب بالنسبة الى الصفات أيضا اذ ليست مغايرة لانه يمكن أن يقال المراد كل من الصفات بالنسبة الى الذات وبالنسبة الى الاخرى لا هو ولا غيره فلا يكون اقتصاراً على بعض الجواب أو يقال المراد ان كلا من الصفات بالنسبة الى الذات لا هو ولا غيره فيلزم بطريق الاقتضاء أن يكون كل بالنسبة الى الاخرى أيضا كذلك اذ لو كانت بالنسبة الى الاخرى غيرها لكانت بالنسبة الى الذات أيضا كذلك لان المغاير للشيء مغاير لما هو ليس بعين الشيء ولا غيره فيكون البعض الآخر من الجواب بكمال وضوحه كالمذكور فلا يكون أيضا اقتصاراً بل لان العبارة غير واضحة في شيء من الاحتمالين المذكورين أو لما قيل ان سوق العبارة في بيان حكم الصفات ولذا ذكر قوله لا هو والافلا مدخل له في الجواب فالجواب مشار اليه ومذكور ضمنا هذا*لكن في قوله

رحمه الله والغرض تحقيق المقام أو التعريض على الشارح لقصوره في البيان فتأمل (قوله قد عرفت أن هذا الخ) حيث قال عند قول الشارح لا كما زعم المعتزلة انه عالم لا علم له ان جمهورهم أثبتوا صفة الحياة والارادة فيصعب عليهم نفي باقي الصفات تحرزا عن ثبوت القدماء (قوله والعينان) هكذا في النسخ والظاهر والعينين (قوله لانه يمكن أن يقال الخ) أنت خبير بان كلا من هذين الاحتمالين بعيد من عبارة المصنف بمراحل كما اعترف به نفسه فلذا لم يلتفت اليه القائل المذكور أعني المحشي الخيالي بل تصدى الى توجيه الاشارة بحمل العبارة على ما هو الظاهر الواضح على ان معنى الاقتصار على الاول هو الاقتصار عليه في الذكر

الصريحي وهو متحقق في الاحتمال الثاني قطعاً فلا وجه لنفيه أصلا كما لا يخفى (قوله ولذا ذكر قوله لا هو) قال القزويني وقد يقال ان نفي العينية على تقدير كون المراد بيان حال الصفات أيضاً أمر مستدرك لانه أمر بين لا يليق ان يحمل مسئلة الفن فالاولى ان يجعل قوله وهي لا هو ولا غيره جوابا ويقرر التمسك على وجه يكون لكل واحد من نفي العينية ونفي الغيرية مدخل في الجواب بان يقال لما تمسكت المعتزلة بانه يلزمكم أحد الامرين اما بطلان التوحيد أو لزوم ما ادعيتم لزومه علينا من المحالات المذكورة أجاب بان الصفات ليست عين الذات حتى يلزم ما يلزمكم ولا غيره حتى يلزم بطلان التوحيد انتهى (كفوي)(١) كذا بالاصل فليحرر

(قوله أما على ماذكره) أي الشارح (قوله وقيل يكفره الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ولا حاجة الخ) جدًا رد على المحشي الخيالي (قوله وبهذا ظهر الخ) هذا (١٦٨) رد على المحشي الخيالي (قوله فلما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله

ولذا ذكر قوله لاهو والا فلا مـدخل له في الجواب نظر لانه لولم يذكر لاهو لتبادر الاعتراف بالعينية*والاولى أن يقول ولما تمسكت المعتزلة بأن في اثبات الصفات ابطال التوحيـد وتمسكنا بأن في كون الصفات عين الذات كون العلم والقدرة والحياة متحدة وكون الصفة ذاتا ومعبوداً تلخاق وكون الذات غير قائم بذاته أشار الى تحقيق الصفات بحيث يندفع عنه المحذورات المذكورة فقال وهي لاهو ولا غيره لانه حينئذ يكون مقتضيا لذكر لاهو بلا خلاف اما على ماذكره فلاموجب لذكر لاهو بلا خفاء (قوله والنصارى وان لم يصرحوا) ضمن كلامه منع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة فانهم كفروا تغليظا لانه بلزوم الـكفر لايكفر مالم يلتزم وقيل يكفر اذا كان اللزوم ظاهرا وكان من لزم كفره عالما به*فلا يتجه عليه انه بلزوم الـكفر عليهم لاينبغي أن يكفروا مالم يلتزموا فعلم ان إكفارهم بما التزموا بلا شبهة وهو ماصرحوا به من القول بالقدماء الثلاثة*ولا حاجة الى الجواب بان آية إكفارهم اقتضت التزامهم لو ثبت توقف الاكفار على الالتزام ولا يخفى انه كما لزم النصارى ذوات قديمة لزم أهل السـنة لانهم ادعوا وجود الصفات وقدمها وان كل ممكن حادث فلزمهم كون الصفات واجبات لذواتها فلزمهم كونها ذوات قديمة مسـتقلة يمكن انفكاك بعضها عن بعض والاقانيم جمع أقنوم بالضم وهو لفظ رومي بمعنى الاصل قالت النصارى انه تعالى جوهر يعنون به القائم بذاته وله ثلاثة أقانيم وكأنهم سموا الامور الثلاثة أصولا لانها صفات يناط بها نظام العالم ووجوده أو لانها أصول الالوهية وإنما أثبتوا القدماء الثلاثة دون الاربعـة مع ان الذات رابعها لان الذات مالم تؤخذ مع الثلاثة لايستحق الالوهية وبهذا ظهر أن ماقيل انه ميل من النصارى الى أن الصفة عين الذات لايرد عليه انه لايلائم جعل القـدماء ثلاثة اذلو قطع النظر عن الاتحاد فاربعة والا فواحد نعم يرد عليـه انه لامعنى حينئذ لانتقال اقنوم العلم لان أقنوم العلم عين الذات (قوله فجوزوا الانفكاك والانتقال فكانت ذوات) فيـه انه لا يلزم من القول بانتقال أقنوم العلم تجويز الانتقال على الآخرين حتى يثبت ذوات متغايرة الا أن يقال تجويز الانتقال على أقنوم العلم يشهد بتجويز الانتقال على الآخرين على انه بانتقال أقنوم العلم تتعدد الذات القديمة لـكن لايكون كفرهم للقول بالثلاثة (قوله ولقائل أن يمنع توقف التعدد والتكثر على التغاير) فيـه نظر أما أولا فلما قيل ان المدعى نفي لزوم تكثر الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء على التغاير وانما يقدح فيه منع توقف تكثر القدماء المتغايرة على التغاير ويمكن دفعه بان منع توقف التعـدد والتكثر على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لاتوقفه على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما تلزم النصارى لان الانفكاك يدل على التعدد والتغاير تلزم أهل السـنة أيضا لان التعـدد والتغاير لايتوقف على الانفكاك بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما فى الاثنين والواحد وليس الاشكال مبنيا على تفسـير الغير بما يمكن انفكاكه بل بناء على انه لزم النصارى تغاير القدماء بدليل انفكاك البعض عن بعض والانفكاك يدل على التغاير والاثنينية وبهذا اندفع أيضا انه قد عين معنى الغير في هذا المقام فلا يرد قوله بعد هـذا فان قيل هذا فى الظاهر رفع

ويمكن دفعـه) أي دفع النظر الذي أورده القائل المتقدم (ولي الدين)

(قوله لتبادر الاعتراف) وأنت خبير بان دفع هذا التبادر وعـدم الاعتراف بالعينية انمـا هو من بيان حكم الصفات ولا مدخل له فى الجواب عما تمسكت به المعتزلة أصلا فلا وجه للنظر قطعاً (قوله ومنع تكفيرهم حقيقة) تضمين كلامه هذا المنع غير ظاهر اللهـم الا ان يقـال يفهم ذلك المنع من قوله ولـكن لزمهم ذلك بناء على أنه لا تكفير بلزوم الـكفر كما يشـعر بذلك قوله لانه بـلزوم الـكفر لا يكفر تـدبر (قوله فلا يتجه) تفريع على قوله ضمن كلامه بمنع التصريح ومنع تكفيرهم حقيقة ووجـه التفريع ظاهر (قوله ولا حاجـة الى الجواب الخ) المجيب هو المحشى الخيالي حيث قال قوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثـلاثة شاهد صدق على انهم كانوا يقولون بآلهة وذوات ثلاثة وأيضاً ترتب الحـكم على المشتق يدل على علية المأخذ فان انحصار العلة في الالتزام تعين ذلك منهم انتهى (كفوي)

منع

(قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة لكونه اعتراضا على الظاهر مع أن دفعه ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بانه جعل الخ) هـذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة الخ) وجه الاشارة يفهم من التعبير بالاولوية دون الصوابية (قوله ماذكره) خبر الكون (ولي الدين)

للتقبضين الخ واما ثانيا فلان جواب شبهة المعتزلة من لزوم تعدد القدماء للقول بوجود الصفات منع استلزام القول بوجود الصفات تعدد القدماء بسند توقف التعدد على التغاير بالمعنى المذكور فالكلام عليه بالمنع مقابلة المنع بالمنع بل منع السند نعم لو أبطل توقف التكثر على التغاير لكان موجهاً (قوله للقطع بأن مراتب الاعداد من الواحد والاثنين والثلاثة الي غير ذلك متعددة) يناقش فيه *أولا بأن الواحد ليس من مراتب الاعداد * وثانياً بأن مراتب الاعداد ليس بعضها جزأ من بعض اذ قد تقرر إن المراتب مركبة من الوحدات فالعشرة مثلا مركبة من وحدات متكررة لا من خمستين أو أربعة وستة وهذا مع كونه كلاما على السند يمكن دفعه بأن جعل الواحد من مراتب الاعداد تغليب أو بناء على مذهب من جعل العدد مايقع في العد فيكون الواحد عدداً أو بأنه جعل الواحد والاثنين والثلاثة متعددة وكذا الواحد والثلاثة الى غير ذلك من الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة مع ان البعض الذي هو الواحد جزء من البعض الذي هو غير الواحد من الاثنين والثلاثة الى غير ذلك (قوله وأيضاً لا يتصور نزاع الخ) يعني النزاع فيه نزاع في البديهي والاستدلال عليه معارضة بالبديهة (قوله فالاولي الخ) فيه اشارة الى أول ما ذكرنا على منع توقف التكثر على التغاير (قوله وان لا يجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها) لا تقتصر الجراءة على كونها خلاف الاولى بل هو غير صحيح فكان استعمال الاولى في عدم الجراءة رعاية أدب المشايخ وقوله بل يقال هي واجبة لا لغيرها بل لما ليس عينها ولاغيرها لامحل له بعد التجاوز عن اللاعين واللاغير بل يقال هي واجبة لذات الواجب * وكون مراد من قال الواجب الوجود لذاته هو الله تعالى ماذكره يكاد لاتساعده عبارته لان ضمير لذاته راجع الى الموصول في الواجب فكما ان حمل الله تعالى عليه يجعله واجباً لذاته حمل الصفات عليه يجعلها واجبة لذواتها نعم لو كانت العبارة الواجب الوجود لذات الله هو الله تعالى وصفاته كان المعني ماذكره وجعل هذه العبارة بهذا المعنى مما لايرضى به المتعسف في التأويل وفي قوله ولا استحالة في قدم الممكن انه يستحيل عند منكر الايجاب الذى يدعي كونه فاعلا مختاراً ولهذا حكم بأن كل ممكن حادث (قوله ولصعوبة هذا المقام ذهبت المعتزلة والفلاسفة الى نفي الصفات الخ) لكن صعوبة وجود الصفات عند المعتزلة لتكثر القدماء دون الفلاسفة فانه (عصام)

(قوله بالمعنى المذكور) وعدم تحقق التغاير بالمعنى المذكور (قوله فالكلام عليه بالمنع الخ) قال ابن شجاع الدين مآل قول الشارح ولقائل ان يمنع الخ الى ان يقال ان منع استلزام وجود الصفات للمغايرة بالمعنى الاصطلاحي لايدفع الملازمة أي استلزام وجود الصفات تعدد القدماء واستلزامه لبطلان التوحيد لان وجود الصفات مستلزم للمغايرة ولو بالمعنى اللغوي وهو مستلزم للتعدد وحاصله ان هذا المنع غير مضر بالمقصود انتهي فتأمل (قوله نعم لو أبطل الخ) فيه رمز الى الجواب عن هذا النظر الثاني بانه يمكن أن يحمل المنع في قوله ولقائل أن يمنع على المعني الاعم له فالمعني ولقائل أن يبطل توقف التعدد فحينئذ يكون ابطالا للسند وهو موجه (قوله يناقش فيه الخ) المناقش المحشي الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة لكونه اعتراضا على الظاهر مع ان دفعه ظاهر ومع كونه كلاما على السند (قوله أو بانه جعل الواحد الخ) هذا الدفع للمحشي والاولان للخيالي (قوله فيه اشارة (١) الى أولي الخ) ويحتمل أن يكون اشارة الى امكان الجواب عن المنع المذكور بان يقال المراد تعدد القدماء المستحيل وهو تعدد الذوات القديمة ولا شك انه يتوقف على التغاير بمعني جواز الانفكاك فلا يتوجه المنع قال (البحر آبادي) ويحتمل أن يكون اشارة الى ضعف هـذا القول أيضا فان للخصم أن يقول تعدد القدماء مطلقا مستحيل فتأمل (قوله راجع الى الموصول) وهو الالف واللام في الواجب (كفوي)

(١) وجه الاشارة يفهم من التعبير بالاولوية دون الصواب (منه)

(قوله ونوقش الخ) المناقش المحشى الخيالي وانما عبر عنه بالمناقشة بناء على الجواب الذي أشار اليه بقوله والمشهور الخ وفيه ان المناقشة انما تدفع لو كان القول بحدوث المشيئة مشهوراً أيضاً ولم يتعرض له (قوله كما سيجيء) أي في الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله وزيد الخ) والذى زاده هو المحشي صلاح الدين (قوله ويعتذر الخ) والمعتذر المحشي الخيالي (ولى الدين)

(قوله عندهم لذلك) أي لتكثر القدماء فانهم يجوزون تكثر القدماء (قوله بل وجه الصعوبة) أي عندهم (قوله يستلزم ثبوته) أي ثبوت سلب الغير (قوله وهو) أي سلب الغير (قوله كذلك لو كانت) التأنيث باعتبار القضية (قوله لان الظاهر) تعليل لكونها معدولة فالظاهر لوكانت معدولة كما هو الظاهر لان الظاهر الخ (قوله بأن المراد بالغير الخ)

لاصعوبة له عندهم لذلك بل وجه الصعوبة انه لو كانت الصفات موجودة لكان الواجب فاعلا وقابلا معا وهو باطل عندهم ونوقش فى نفى الكرامية قدم الصفات بأنهم قالوا بقدم المشيئة والكلام وفسروه بالقدرة على التكلم * والمشهور أنهم قالوا بحدوث الكلام (قوله فان قيل هذا فى الظاهر رفع للنقيضين وفى الحقيقة جمع بينهما) يمكن بيانه من وجهين * أحدهما ان الغير نقيض العين كما بينه فسلب العين عن الصفات الموجودة يستلزم ثبوت الغير لها سواء كان نقيضاً بمعني السلب أو بمعنى العدول وسلب الغير يستلزم ثبوت العين لها *وثانيهما ان سلب هو عن الصفة الموجودة يستلزم العدول وثبوت ذلك السلب وكذا سلب الغير يستلزم ثبوته وهوسلب سلب هوفيلزم اجتماع سلب هو وسلب سلب هو * لكن فى كون قوله وهي لاهو ولا غيره فى الظاهر رفع النقيضين نظر * انما يكون كذلك لو كانت قضية سالبة بحسب الظاهر أما لو كانت معدولة لان الظاهر من لاهو ولا غيره العدول كان الظاهر من اللاكاتب العدول كانت بحسب الظاهر جمع النقيضين وهولاهوولا غيره لان لاغيره في معنى لا لاهو وفي الحقيقة رفعهما وقوله لان المفهوم من الشئ ان لم يكن هو المفهوم من الآخر الظاهر فيه لان الشئ ان لم يكن هو الآخر فهو غيره والا فهو عينه والجمع بين النقيضين مع استحالته يستلزم تعدد عين الواجب وتعدد غيره من القدماء (قوله قلنا قد فسروا الغيرية الخ) وليس هذا التفسير مبنياً على اصطلاح منهم بل لادعائهم انه مقتضي اللغة والعرف اذ يقال ليس في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة ورد بأن المراد بالغير ههنا فرد آخر من نوعه والالزم أن لا يغايره ثوبه بل أمتعة البيت وبأن القدرة غير زيد اتفاقا لان العرض غير المحل اتفاقا كما سيجيء (قوله فان ذات الله تعالى وصفاته أزلية والعدم على الازلى محال) هذا البيان يستدعى أن لا يكون شيء من القديمين متغايرين فلا تكون الافلاك مع قدمها متغايرة ولا العقول وزيد لدفع المثال الاول ان المراد امكان الانفكاك بحسب الوجود أو الحيز *وفيه انه لوكان كذلك لم يقتصروا في الاستدلال على ماذكروا بل كانوا متعرضين لان الذات والصفات لايمكن انفكاكهما في الحيز لامتناع الحيز عليهما * ويعتذر بأنه ترك التعرض لظهوره * ثم نقول لو تم ماذكره لزم أن لا يجتمع

قال (الدباغي) فيه انه يستلزم ان لا يصدق هذا الكلام اذا لم يكن فى الدار شيء من الامتعة ولا عليه شيء من الثياب بل كان عاريا وأخرج قولنا مافى الدار غير زيد مخرج الجواب عمن يسأل هل في الدار شيء غير زيد أو عن سؤال من يسأل هل فى الدار شئ فكان معناه حينئذ مافى الدار شيء غير انسان لانه لو كان يد زيد وسائر أعضائه وكذا صفاته غيره لما صدق هذا الكلام في معرض الجواب مع انه صادق لامحالة فعلم ان العرف واللغة بل الشرع لا تعد الصفات والاجزاء غيرا هذا هو التحقيق الحقيق بالقبول انتهي أقول فيه نظر فان المراد بقرينة السؤال مافى الدار شيء غير زيد وأعضائه وصفاته فان زيداً في أمثال هذا المقام انما يطلق (تعدد)
بحسب العرف على زيد مأخوذاً مع جميع أعضائه وصفاته ولا شك فى صدق هذا الكلام بهذا المرام ومطابقته السؤال (قوله كما سيجيء) أي فى الشرح عند قوله وفيه نظر (قوله هذا البيان يستدعي الخ) قال صاحب {بحر الافكار} هذا انما يرد لو أريد بالامكان الامكان الوقوعي دون الذاتي اذ القدم ينافى الامكان الوقوعى لا الذاتي ورد (السيالكوتي) بانه لا يصح ارادة الامكان الذاتي والالزم أن تكون الصفات غير الذات لانه يمكن أن يتصور وجود الذات مع عدمها بالامكان الذاتي لكونها ممكنة على ماهو الحق ولو أريد امكان الانفكاك من الجانبين لزم المغايرة بين الصفات بعضها مع بعض لامكان وجود بعضها بدون بعض آخر بحسب الذات مع قطع النظر عن العلة (قوله وزيد لدفع الخ) الزائد هو المحشى صلاح الدين (كفوى)

(قوله فعدمها عدمه) هـذا تعبير عن الاستلزام بطريق المبالغة فالمراد ان عـدم العشرة مستلزم لعـدم الواحـد الذي هو جزؤها ووجودها أيضا مسـتلزم لوجود الواحـد الذي هو جزؤها وليس المراد ان عـدم العشرة عـين عدم الواحد وان وجودها عـين وجوده والا فلا يتفرع على ماقبله كالا يخفي وقيل والا فـيرد عليـه ان تخـالف الوجودين والعدمين ظاهر انتهي ولعل قول المحشي فى ضمن جميع الآحاد في الموضعين مبنى على ذلك والا فـكون عـدم العشرة عين عدم الواحد منها في ضمن عدم جميع الآحاد وكذا كون وجودها عين وجود الواحد في ضمن وجودجميع الآحاد ممالايقبله العقل على انه يرد على الثانى ان قوله لان وجود الكل الخ لايستلزمه بل يستلزم خلافه قطعاً (قوله الى غير ذلك) كان يكون فى اثنين منها أو فى ثلاثة الى غير ذلك (قوله وفى قوله فان قيام) الظاهر ترك في (قوله فبطلانه بين) أي بطلان قوله ان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور بين لاسترة فيه فلا تصح تلك الارادة (قوله فلا مخالفة الخ) أي لامخالفة بينهما في استحالة البقاء بدون البقاء واتحاد العـدم والوجود فلا يصح قوله بخلاف الصفات المحدثة (قوله أن هذا) أى كون قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصوراً لايتم فى الصفات المحدثة اللازمة (١٧١) والا لزم ان ترتفع الملازمة بينهما فلا يصح قوله فان قيام الذات الخ على اطلاقه (قوله نظراً الى ذاته) أي الى ذات الذات (قوله وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة) أي فيتم ما ذكر في الصفات المحدثة اللازمة ولم يبطل قولنا قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة متصور فيندفع البحثان المذكوران اما الثاني فظاهر واما الاول فباختيار الشق الاول من الترديد ومنع بطلانه (قوله وان أورد) أي على الجواب المذكور بقولنا لانا نقول انه كذلك الصفات القديمة فان قيام الذات بدون الصفات القديمة متصور بالنظر الى ذاته وكذلك الجزء بالنظر الى الكل فان قيام الجزء بدون الكل متصور بالنظر الى ذات الجزء فلا يصح ان يكون المراد هو الامكان الذاتى فهو أي هذا الايراد بعينه ما ذكره الشارح بقوله لزمت المغايرة بين الجزء والكل وكذا بين الذات والصفة للقطع بجواز وجود الجزء بدون الكل والذات بدون الصفة فلا وجه لايراده ههنا فافهم (قوله على ان الصفة الخ) أي لو سلم ان المراد ليس الامكان الذاتي بناء على هذا الايراد بل المراد هو الامكان الوقوعي فنقول ان الصفة اللازمة المحدثة لاتتحقق عند الاشعري فلا يرد النقض بها رأسا ان حمل(١) الكلام على رأيه اذ مادة النقض لابد وان تكون من المحققات

تعدد القدماء اذلاتكون القدماء متغايرة * فالوجه أن يقال فان ذات الله تعالى تقتضي صفاته ويمتنع انفكاك كل من المقتضي والمقتضي عن الآخر وكذا يمتنع انفكاك كل من أمرين آخرين يقتضيهما أمر واحد عن الآخر (قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه اذ هو منها) أي بعض منها (فعدمها عدمه) أي عدم العشرة عين عدم الواحد منها إما في ضمن واحد ما أى واحد كان وإما فى ضمن جميع الآحاد الى غير ذلك لكن وجودها وجوده لامطلقاً بل فى ضمن جميع الآحاد لان وجود الكل وجودات الاجزاء كلها لاوجود جزء منها ومن البين أن المراد بوجود العشرة والواحد التحقق في نفس الامر بمعني أن يكون نفس الامر ظرفا لنفس الواحد والعشرة لالوجودها لانهما ليسا بموجودين وفي قوله فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور * لايقال فيه بحث من وجهين * أحدهما انه ان أراد قيام الذات بشرط كونها موصوفة بتلك الصفة المعينة فبطلانه بين وان أراد قيام الذات مع قطع النظر عن الاتصاف بها فلا مخالفة بين الجزء والصفات المحدثة فى ذلك * وثانيهما ان هذا لايتم فى الصفات المحدثة اللازمة للذات * لانا نقول المراد امكان قيام الذات بدون الصفة نظرا الى ذاته وهذا ممكن في الصفات المحدثة اللازمة وان أورد انه كذلك الصفات القديمة والجزء بالنظر الي الكل فهو بعينه ماذكره الشارح * على ان الصفة اللازمة المحدثة

(١) والحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول للموضوع وقد يكون سلبا وهو الحكم بانتفائه عنه وحقيقتهما ادراك ان النسبة واقعة أو ليست بواقعة وهو حقيقة عرفية فيهما فلذا قلنا ولا بد في حمل الايجاب من اتحاد الموضوع والمحمول بحسب الذات والهوية ليصح الحكم بأن هـذا ذاك للقطع بان هـذا لايصح فيما بين الموجودين المتمايزين بالهوية ومن تغايرهما بحسب المفهوم ليفيد فائدة يعتد بها وهى ان هذين المتغايرين بحسب المفهوم متحدان بحسب الذات والوجود للقطع بعدم الفائدة فى مثل الارض أرض والسماء سماء شرح المقاصد (منه)

لاتحقق عند الاشعري اذ الاعراض لاتبقى زمانين (قوله لانهم ان ارادوا صحة الانفكاك من الجانبين الخ)* لايقال الترديد قبيح لانه تقرر من قوله بخلاف الصفة المحدثة فان قيام الذات بدون تلك الصفة المعينة متصور فيكون غير الذات أن المراد الاكتفاء بجانب واحد *لانا نقول كلامه متماثل لان قوله والواحد من العشرة يستحيل بقاؤه بدونها وبقاؤها بدونه يدل على أنه لا يكفي امتناع الانفكاك من جانب واحد فيحسن الترديد (قوله وان اكتفوا بجانب واحد لزمت المغايرة بين الجزء والكل) أي غير الجزء الاخير *وأيضاً يلزم عدم مغايرة العرض اللازم لمحله وقد عرفت ما فيه *وجواز وجود الذات بدون الصفة لايتم مع قيام دليل أقيم عليه فلا يسمع من غير ابطاله وأيضاً الصفة مقتضى الذات فكيف تجوز الذات بدونها (قوله لايقال المراد امكان تصور وجود كل منهما مع عدم الآخر ولو بالفرض) يعني المراد امكان فرض وجود كل منهما مع عدم الآخر ولم يبين عدم امكان وجود الذات بدون الصفة لان معرفة الحاصل تكفله اذ مع اعتبار اضافة الذات الى الصفة لايمكن وجودها بدونها أو للاغناء عنه لانه يكفي في نفي المغايرة بين الذات والصفة امتناع انفكاك الصفة عن الذات لان المعتبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين وانما تعرض لامتناع انفكاك الجزء عن الكل مع الغناء عنه بامتناع انفكاك الكل عن الجزء تصحيحاً لما نسبه الى ظهور الفساد من قولهم ان الواحد يمتنع بدون العشرة *بقي ان قوله بخلاف الجزء مع الكل لايتم اذ كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب بالبرهان ثبوت الجزء لخفاء كونه جزأ له وانه مع اعتبار الاضافة يمتنع انفكاك كل من الكل والجزء والذات والصفة بحسب نفس الامر فلا وجه لاعتبار صحة الانفكاك بحسب الفرض (قوله فان قيل لم لايجوز أن يكون مرادهم الخ) لايصح أن يكون مرادهم ذلك مع تفسيرهم الغيرية بما سبق *الا أن لايجعل هذا التفسير من الاشاعرة بل من غيرهم لاصلاح كلامهم *ويفهم من قوله فانه يشترط الاتحاد بينهما الخ أن اشتراط الاتحاد لصحة الحمل واشتراط المغايرة لافادته مع ان صحة الحمل متوقفة عليهما سواء اذ الحمل اتحاد المتغايرين في المفهوم بحسب الوجود *وما يقال ان مجرد التغاير بحسب المفهوم غير كاف في الافادة فعليه أن يشترط لها مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول اذ لايفيد الحيوان الناطق ناطق غير متجه لانه لم يدع الا أن الافادة تتوقف على التغاير وهو لايستلزم دعوى كفايته فيها *نعم يتجه انه لاتتوقف افادة الحمل الا على التغاير ذهنا لا على التغاير بحسب المفهوم والتغاير ذهناً يحصل بالملاحظة بوجهين فيفيد قولنا الانسان بشر اذا لوحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالضاحك (قوله قلنا هذا انما يصح في مثل العالم والقادر بالنسبة الى الذات لا في مثل العلم والقدرة) وأيضاً هذا يؤدي الى كون الصفات عين الذات كما هو مذهب المعتزلة وغيرهم (قوله فلو كان الواحد غيرها لكان غير نفسه لانه من العشرة وان تكون العشرة بدونه) يعني لانه من العشرة والعشرة لاتكون بدونه على ان ان مكسورة نافية فالعشرة لاتكون غير الواحد فلو كان الواحد الذي ليس العشرة غيره غيرها لكان غير نفسه لان المغاير للشيء مغاير لما ليس غيره وكثيراً ما تروى ان مفتوحة فهي حينئذ عطف على ضمير كان وقوله بدونه على خبر كان فيكون الحاصل لكان كون العشرة بدون

(قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله فهي حينئذ عطف الخ) أقول الظاهر ان يعطف ان تكون الخ على خبر لصار أعني غير نفسه وانما قلنا لصار ولم نقل لكان كما قال المحشي لانه ماوقع في كثير من النسخ

(قوله أي غير الجزء الاخير) اذ الجزء الاخير لايتصور وجوده بدون الكل فلا تلزم المغايرة بينه وبين الكل (قوله وقد عرفت مافيه) من انه يمكن دفعه بحمل الامكان على الامكان الذاتي فتأمل (قوله وانه مع اعتبار الاضافة) عطف على قوله أن قوله (قوله فعليه) أي على القائل أن يشترط لها من ثمة مايقال أي يجب على القائل السائل وهو صاحب المواقف أن يشترط للافادة مع التغاير عدم اشتمال الموضوع على المحمول قال (سچاقلي زاده) ليس يجب على القائل ذلك فان التغاير ينافي اشتمال أحدهما على الآخر بناء على ان الجزء لايغاير الكل عند المتكلمين فاشتراط التغاير كاف في الافادة وأنت خبير بان حاصل كلام القائل انه لا حاجة في تصحيح قولهم لاهو ولا غيره الى ما ذكر من حمل الغير على المعنى الاصطلاحي بل يمكن توجيهه بحمل الغير لا على المعنى الاصطلاحي

فحينئذ لايصح توجيه كلامه بان الجزء لايغاير الكل فان عدم مغايرته له ليس الا بالمعنى المصطلح (الواحد)
(قوله لا على التغاير بحسب المفهوم) فيه ان التغاير ذهنا والتغاير بالملاحظة بوجهين عين التغاير بحسب المفهوم ولا أقل من أن يكون في حكمه

(قوله فمن قال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وما يقال الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله وقد عرفت الخ) أى عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه

الواحد*فمن قال فتحان تصحيف لعدم امكان عطفه على ماسبق الا بتمحل تقدير ولزم أن تكون العشرة بدونه فقد غفل وكان قوله ولا يخفي ما فيه اشارة الى أن لا فرق بين الجزء والكل والحل والعرض والعالم والصانع في انه يمتنع الانفكاك من أحد الجانبين فكيف يعد جعل الجزء غيرا من الجهالة وما يقال انه اشارة الى أن كون الشيء من الشيء وعدم تحققه بدونه لا يقتضي النفسية حتي يلزم من مغايرته للشيء مغايرته لنفسه وبالجملة مغايرة الشيء للشيء لا تقتضي مغايرته لكل جزء من أجزائه حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرته لنفسه فظهر ضعفه مما قررناه لك فأحسن التأمل (قوله وهي صفة أزلية) تأنيث ضمير العلم باعتبار خبره ومن لا يعرف القاعدة يحتاج الى تأويله بارجاعه الى صفة العلم*وأخذ الازلية في تعريفات الصفات يوجب الاستغناء عن ذكر الازلية في قوله وله صفات أزلية*وفيه أن ذكر المعلومات في تعريف العلم يوجب الدور لتوقف معرفة المعلوم على العلم ولك أن تقول التوقف على معرفة العلم بالمعني المصدري لا العلم بمعنى الصفة الموجودة وان تقول التعريف لعلم الله تعالى والمأخوذ في التعريف مطلق المعلوم وتعريف العلم مستغني عنه بما عرف به العلم سابقاً*وينتقض التعريف بالسمع والبصر الا أن يقال لو كان الاحساس مندرجا تحت العلم فالسمع والبصر داخل في العلم وان كان مباينا له فالسمع والبصر ليسا ما به ينكشف المعلوم بل ما به ينكشف المحسوس وكما ان علمه تعالى أزلى تعلقه بما يجب أن يعلم فى الازل أيضاً أزلى إذ تنزه تعالى عن الجهل بشيء في الازل ثم تعلق علمه بالحادث باعتبار انه حدث حادث وانما قدم العلم على القدرة لانه حاكم على القدرة ولهذا لا يقع من القادر العالم ما يقدر عليه مما لا يوافق الحكمة والعلم ليس تحت القدرة ولهذا يعلم ما ليس مقدورا ولان العلم أعم من القدرة وقد عرفت وجه تقديمهما على الحياة (قوله وهي صفة أزلية تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها) هذا البيان لا يوافق مذهب اثبات التكوين لان المؤثر في المقدور التكوين عند مثبتيه لانه تمسك فى اثباته بأن القدرة ليس أثرها الا صحة المقدور من الفاعل فلابد من صفة بها تؤثر في المقدور فيؤول بأن التأثير في المقدور بمعنى جعله ممكن الوجود من الفاعل وحاصله صحة التأثير فى المقدور ولا ينفع التأويل لان قوله عند تعلقها بها يدل على ان التعلق حادث وصحة التأثير للفاعل أزلية وتعلق القدرة بهذا المعني للقدرة أزلية والنزاع في ان التعلق أزلى أو حادث انما هو بين النفاة للتكوين فان بعضهم جعلوا التعلقات حادثة وقت وجود المقدور وبعضهم جعلوها قديمة بمعني انها تعلقت في الازل بوجود المقدور فيما لا يزال والملائم لهذا المذهب أن يقال تؤثر في المقدورات على وفق تعلقها بها (قوله وهي صفة أزلية توجب صحة العلم) لا نفس صحة العلم والقدرة كما هو مذهب الحكماء وبعض المعتزلة اذ لو كانت نفس صحة العلم والقدرة لكان وصفه تعالي بالحياة وصفاً له بمحال المتعلق ويكون معنى كونه حيا انه صحيح العلم والقدرة ولما كان لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام وجه مع ان شيأ منها لا يكون لغير الحي وهذا بيان بديع سنح في هذا المقام ولم يقل توجب صحة العلم والقدرة لانه يكفي ما ذكره في تعيين الحياة وليس المقصود استيفاء ما توجبه والا لم يصح الاكتفاء بالعلم والقدرة كما عرفت وأورد الشارح في شرحه للكشاف فى تفسير آية الكرسي انه لا يصدق تفسير

(قوله يوجب الاستغناء الخ) فيه نظر وانما يوجب الاستغناء ان لو أخذت فى تعريف الصفة ولم تؤخذ فيه وأما أخذها في تعريف العلم والقدرة واخواتهما فلا يوجب الاستغناء عن ذكرها في قوله وله صفات الخ وانما يوجبه فى قولنا وله العلم والقدرة مثلا (قوله لا العلم بمعنى الصفة) والمعرف بالفتح هو الثاني لا الاول فلا دور (قوله مستغني عنه) فيه نظر على تقدير كون التعريف لعلم الله تعالى (قوله أعم من القدرة) لتعلقه بالممتنعات أيضاً (قوله وقد عرفت وجه تقديمهما) أي عند قول المصنف الحي القادر العالم الخ فارجع اليه (قوله تؤثر في المقدورات) أي توجد بها المقدورات بالفعل (قوله صحة التأثير) أى صحة تأثير الفاعل فيه (قوله اذ لو كانت نفس صحة العلم الخ) واستدلوا بانه لولا اختصاصه بتلك الصفة الموجبة لصحة العلم لكان اختصاصه بصحة العلم الكامل والقدرة الشاملة ترجيحا بلا مرجح وأجيب بانه منقوض باختصاصه بتلك الصفة قال صاحب المواقف والحق ان ذاته تعالى مخالفة بالحقيقة لسائر الذوات فقد يقتضي هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم ترجيح من غير مرجح (كفوي)

(قوله وهذا مذهب الجمهور منا) قال الشارح فى شرح المقاصد المشهور من مذهب الاشاعرة ان كلا من السمع والبصر صفة مغايرة للعلم الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ أبي الحسن فى الاحساس من انه علم بالمحسوس على ما سبق ذكره لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم ويكون السمع علماً بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات انتهى ولعل المحشي المحقق أشار الى هذا بتقييد الجمهور بقوله منا (ولي الدين)

(قوله والا) أي وان لم يكن تفسير حياة الواجب فتفسير حياة غيره فيما بينهم انما هو باعتدال المزاج الخ وذلك يدل على ان ماذكر ليس تفسيراً لحياة غيره تعالى بل هو تفسير لحياة الواجب تعالى خاصة (قوله لانه يصدق الخ) دليل على قوله ولا يصح الجواب عنه (قوله فذكرها لتنبيه الخ) قال (الكشلي) حمل كلام المصنف على هذين التنبيهين بعيد عن المقام أما الثاني فظاهر وأما الاول فلان انفصل بينهما بالحياة دليل المباينة فالاقرب حمل القوة على كمال القدرة فانهم قد فسروها بذلك ورده (البهشتي على الخيالي) بان هذا انما يرد على الشارح حيث فسر القوة بمعنى القدرة وعلى تقدير صحة تفسيره

الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة ذوي العلم ولا يصح الجواب عنه بانه تفسير حياة الواجب والا فتفسير حياة غيره باعتدال المزاج النوعي أو ما يتبعه من قوة الحس والحركة أوغيرهما لانه يصدق على غير حياته تعالى من صحة العلم والقدرة من غيره بل الجواب منع عدم صحة العلم لغير ذوى العلم من الحيوان فليكن عدم العلم له مع امكانه لمانع (قوله والقوة وهي بمعنى القدرة) فذكرها للتنبيه على الترادف وإذن الشرع باطلاقه على القوى العزيز فالاولى جمعها مع القدرة ونحن نقول وبالقوي الاعتصام ان القوة بمعنى نفي الضعف فى جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما نعم الكلام فى انها صفة موجودة منافية للضعف بها كمال صفاته او أمر اعتبارى ويؤيد جعله راجعاً الى القدرة حصر الصفات فى الثمانية (قوله والسمع وهي صفة تتعلق بالمسموعات) ليس مقتصراً في بيان صفة السمع على هذا القدر بل له تتمة وهي قوله فيدرك بها ادراكا تاما الخ فانه من تتمة بيان السمع والبصر لا لمجرد البصر يشهد به قوله ووصول هواء فلا يرد انه يصدق على صفة العلم لانه يتعلق بالمسموع لكن لاينكشف المسموع به انكشافا تاماً * ومبنى اثبات صفة السمع والبصر على ان للسمع والبصر حالة أتم حين الابصار والسماع منها حين العلم بالمسموع والمبصر من غير سماع وإبصار فعلم انهما صفتان مغايرتان للعلم وهذا مذهب الجمهور منا* والمعتزلة والكرامية والحكماء الاسلاميون والكعبي وأبو الحسن البصرى يجعلونهما نفس العلم الاأن للعلم تعلقين بالمحسوس أحدهما أتم من الآخر ولايخفى ان أسباب اثبات السمع والبصر يوجب اثبات صفات أخر بازاء باقى المحسوسات ولا مندوحة عن اثباتها تحرزاً عن التحكم الاأنه لما لم يرد اطلاق الشم واللمس والذوق عليه تعالى كف عن البحث عنها *

لاوجه لذكرها ذوى التنبيهين المذكورين وكلام المحشي مبني على ذلك كما أشار اليه بقوله فذكرها بالفاء التفريعية (قوله باطلاقه على القوى العزيز) قال (شجاع الدين) أي باطلاق المشتق ورده (قره كمال) بأنه يرد عليه حينئذ ان كون المأخذ صفة الله تعالى لايدل على صحة اطلاق المشتق عليه تعالى ألا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم صفات له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوى وغير ذلك عليه تعالى عندنا وقال (السيالكوتي) أي باطلاق القوة بمعنى انه يصح أن يقال ان القوة صفة له تعالى فلا يرد ماذكر انتهي فتدبر (وقوله) أقول الاوجه أن يقال ان المراد ان ذكرها بين الصفات التي اشتهر صحة اطلاق مشتقاتها عليه تعالى ينبه على ان مشتقها أيضا مما يصح اطلاقه عليه تعالى وان كان أصل الصحة باذن من الشرع وهذا القدر كاف فى التنبيه (قوله تحرزاً عن التحكم) هذا انما يتم لو كان اثبات السمع والبصر بالوجه العقلي المشترك بينهما وبين سائر المحسوسات وليس كذلك بل اثباتهما انما هو لورود الشرع بهما اذ لامدخل للعقل فى اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها كما فى شرح المواقف (١) فحينئذ يجب أن يقتصر على ماورد به ولا يجوز التجاوز عنه ولا تحكم نعم لابد من القول بانه تعالى يعلم سائر المحسوسات لثبوت شمول علمه تعالى

(١) قوله كما في شرح المواقف حيث قال وصفه تعالى بالسمع والبصر مستفاد من النقل فان اثبات صفتين شبيهتين بسمع الحيوانات وبصرها مما لايمكن بالعقل ثم قال والاولى أن يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا انهما لايكونان بالآلتين الموقوفتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقتهما انتهي. (منه)

(قوله لو لم يكن الصواب) أي لو لم يكن ما أشكل هو الصواب لكنه صواب وليس له جواب وقد سبق منه الحكم على هذا الجواز بالحقية (قوله انه لايجب الخ) أي ان الاشكال (قوله ويجوز الخ) وقد تقدم منه في قول المصنف وبكل حاسة منها يوقف على ما وضعت هي له أن هذا الجواز هو الحق فارجع اليه (قوله قدم المحسوسات) هكذا في النسخ التي في أيدينا والصواب قدم المسموعات كما وقع في نسخ الشارح التي في أيدينا (قوله اشارة الى دليل اثباتها) أي اثبات صفة هي الارادة والمشيئة وهذا تعليل لقوله زائد ووجه الاشارة من هذه الزيادة ان نسبة القدرة الى المقدورين اذا كانت مستوية فلا بد من صفة ترجح أحدهما على الآخر وهي الارادة (قوله وهذا القدر الخ) أي ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل غير تام في اثبات صفة هي الارادة بل لابد من ذكر استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين الى الكل حتى يحتاج الى صفة هي الارادة. فتنبت على ان استواء النسبة في التكوين غير مسلم عند مثبته لانه لو كانت النسبة مستوية عنده لايحتاج الى اثباته بل يغني عنه القدرة. واذا لم تكن نسبته مستوية فمع وجوده يشكل اثبات الارادة فتأمل (ولي الدين) :

(قوله وتعلق قدرته تعالى يجوز أن يكون أزليا) لما مر منه أن أثر القدرة عند مثبتي التكوين صحة التأثير وهي أزلية وان بعض نفاة التكوين جعلوا تعلق القدرة قديمة بمعنى انها تعلقت في الأزل بوجود المقدور فيما لا يزال (قوله الى انه لابد لها) أي للصفة التي كل منهما عبارة عنها (قوله لتخصيصها) أي لتخصيص الاشارة المذكورة (قوله لان ماسوى الحياة) أي من الصفات كالعلم والقدرة وغيرهما (قوله كذلك) أي كالارادة والمشيئة في الاحتياج الى الحياة (قوله ولا للتخصيص) أي ولا جهة لتخصيص الاشارة المذكورة بالحياة (قوله قد حصلت) أي فلا تخصيص بالنسبة الى القدرة (قوله وهذا القدر) يعني ذكر استواء نسبة القدرة الى الكل لايتم في اثباتها لجواز ان يكون المخصص شيئا من الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين فلا بد من ان ينضم الى استواء نسبة القدرة استواء هذه الصفات كلها حتى يتم ويثبت الاحتياج الى الارادة والمشيئة

وقوله لا على سبيل التخيل يعني ليس علمه تعالى بالمسموع والمبصر على سبيل التخيل لان العلم بهما على سبيل التخيل لغيبتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه تعالى * وفيه ان ذلك مادام المحسوس ظاهراً وأما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى نسبته قبل الوجود فينبغي أن يكون علمه تعالى به كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس وأما نفي كونه على سبيل التوهم فلعله استطراد اذ لا مدخل للتوهم في المحسوس بل هو ادراك معنى متعلق بالمحسوس * بقي ان المعنى الجزئي المتعلق بالمحسوس يدركه تعالى بأي صفة ولا يبعد أن يقال جعلوه مدركا بصفة يدرك بها ذلك المحسوس لانه متعلق به فالمراد بصفة تتعلق بالمسموعات المسموعات مع مايتعلق بها وكذا قوله بالمبصرات فحينئذ يكون ذكر قوله لا على سبيل التوهم في موقعه * ومما أشكل علي وأرجو من الله أن يفتح علي الجواب لو لم يكن الصواب أنه لايجب ادراك المبصر بالباصرة ويجوز ادراكه بالسامعة الا أنه جري عادته تعالى بافاضته ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا لايتوقف انكشاف المبصر عليه تعالى على صفة البصر بل يصح أن ينكشف عليه تعالى بالسمع فلم لايجوز أن تكون الصفة التي يدرك بها المحسوس هو البصر أو السمع ولا استدلال بورود السمع والبصر لانه لايوجب الا قيام السمع والبصر بالمعنى المصدري بذاته تعالى وأما أن ذلك القيام مستند الى صفتين أو الى واحدة فلا (قوله ولا يلزم من قدمهما قدم المحسوسات والمبصرات) لايخفى ان تعلق علمه تعالى بالمعلومات أزلي وتعلق قدرته تعالى يجوز أن يكون أزلياً وأما تعلق السمع والبصر فليس الا بعد وجود المسموع والمبصر فما يوهمه قوله من ان عدم منافاة قدم العلم لحدوث المعلوم بناء على حدوث تعلقه ليس بذاك لانه مبني على انه يمكن تعلق العلم بالمعلوم قبل وجوده * الا أن يقال أراد انه لايلزم من قدم العلم بالمعلوم الموجود باعتبار انه موجود قدم هذا المعلوم الموجود لان التعلق حادث وبيان ذلك أن لعلمه تعالى بالموجود الحادث تعلقين تعلقا قبل وجوده وهو أزلي وتعلقا بعده وهو حادث (قوله وهما عبارتان) أي كل منهما عبارة عن صفة في الحي توجب تخصيص أحد المقدورين في أحد الاوقات بالوقوع وكأنه أراد بذكر الحي الاشارة الى انه لابد لها من الحياة لكن لا جهة لتخصيصها بالارادة والمشيئة لان ماسوى الحياة كذلك ولا للتخصيص بالحياة اذ لابد من العلم أيضاً * والاشارة الى انه لابد من القدرة قد حصلت بقوله أحد المقدورين * وقوله مع استواء نسبة القدرة الى الكل زائد على التعريف اشارة الى دليل اثباتها وهذا القدر لايتم بل لابد من أن يضم اليه

(قوله ووجه ماذكره) أي ماذكره الشارح بقوله وكون الى آخره (قوله والعود أحمد) في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال

جزينا بني شيبان أمس بقرضهم * وجئنا بمثل البدإ والعود أحمد

(قوله وأورد عليه أنه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله وأورد عليه ان نسبة الخ) فيه طعن للمحشي الخيالي حيث ذكر الاعتراض ولم يتعرض للجواب وأبقى الاعتراض (قوله ولا يلزم الى آخره) فيه تعريض للمحشي الخيالي .(ولي الدين)

(قوله واستواء نسبة العلم أيضاً) أي كاستواء نسبة القدرة (قوله واضح) نقل عنه ههنا هذا أي كون استواء نسبة العلم واضحا غير واضح لان العلم بوقوع البعض دون البعض حاصل وانما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه فانه ثمرة العود والعود أحمد انتهى يعني ان ماذكرناه في هذا الهامش من الحكم بان استواء نسبة العلم غير واضح ثمرة العود في المطالعة وما ذكرنا في الاصل الحاشية ثمرة البدإ فيها والعود احمد من البدإ وثمرته أجود فخذها واحفظها وقوله والعود أحمد من الامثال يضرب فيما كان آخر الامر أجود من أوله (١٧٦) في الصحاح وفي المثل العود أحمد وقال

جزينا بني شيبان أمس بقرضهم وجئنا بمثل البدإ والعود أحمد* (قوله فلو ضم اليه) أي فلو ضم استواء نسبة العلم الى استواء نسبة القدرة في الدليل المشار اليه بان يقال مع استواء نسبة القدرة والعلم الى الكل لاستغنى عن ذكر قوله وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع وكان الدليل أخصر وأجود (قوله ووجه ماذكره) أي ما ذكره الشارح بقوله وكون الخ (قوله لانه) أي لان علمه تعالى بالوقوع تابع تعينه بالاضافة أي تابع تعينه للوقوع (قوله وتعينه)

استواء نسبة الحياة والسمع والبصر والكلام والتكوين أيضاً حتى تثبت معان استواء نسبة التكوين غير مسلم عند مثبته بل بنيته بأن نسبة القدرة الى الجميع على السواء فلا بد من التكوين واستواء نسبة العلم أيضاً واضح فلو ضم اليه لاستغنى عن قوله وكون تعلق العلم تابعاً للوقوع(١) ووجه ماذكره ان العلم بالوقوع تابع للوقوع فعلمه تعالى بالوقوع لايكون مرجحا للوقوع لانه تابع تعينه للوقوع وتعينه للوقوع بمرجح * وأورد عليه انه فليكن المرجح العلم بمصلحة فيه *والكل في قوله مع استواء نسبة الكل اليه عبارة عن كل المقدورات والاوقات* وأورد عليه ان نسبة الارادة أيضاً الى الكل سواء فلا بد لكل من تعلقاتها المخصوصة من مرجح ويتسلسل *وأجيب بان تعلق الارادة لايتوقف على مرجح بحكم بديهة العقل الحاكمة بان الهارب من السبع لا يريد أحد الطريقين المتساويين من كل وجه لمرجح وكذا العطشان لايريد أحد القدحين المستويين من كل وجه لمرجح (قوله وفيما ذكر تنبيه على الرد على من زعم الخ) رد الحدوث بجعلها من الصفات الازلية ورد العدمية بعدها من صفات لاهو ولا غيره والصفات العدمية لايوصف بها ورد كونها أمراً بانها ذكرت مقابلة لصفة الكلام فلا يندرج فيها ماهو تحت صفة الكلام ولا يلزم على من جعلها سلبا انه يلزم أن يكون الحجر قادرا لاتصافه بتلك السلوب لان الحجر فى أفعاله مغلوب لانه ليس فاعلا بالاختيار ولا أنه كيف تكون هذه السلوب مرجحة وهي بالنسبة الى الكل على السواء لان

(١) هذا غير واضح لان العلم بوقوع البعض دون بعض حاصل وانما المساوي هو العلم التصوري فاحفظه فانه ثمرة العود والعود أحمد (منه)

هذا مبتدأ خبره قوله بمرجح (قوله وأجيب بان تعلق الى آخره) حاصله ان اللازم من استواء نسبة الارادة الى الكل انما هو ترجيح أحد المتساويين أي ايجاده من غير سبب وداع الى ايجاده وهو ليس بمحال بل هو واقع كما في مادتي الهارب والعطشان وانما المحال ترجح أحد المتساويين أي وقوعه من غير مرجح وموجد وهو غير لازم (قال السيالكوتي) هذا الجواب لايجدي نفعاً لانه حينئذ يجوز ان يكون مخصص أحد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاوقات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجح بلا مرجح اذ المرجح الموجد هو الذات وهو موجود والفرق بان كون القدرة مرجحة يستلزم الترجيح بلا مرجح دون الارادة فرق بلا فارق على انا نقول قد صرح السيد الشريف في شرح المواقف في بحث الامكان بان الترجيح بلا مرجح يستلزم الترجح بلا مرجح هذا ولا مخلص عن الايراد المذكور الا بان يقال ان تعلق الارادة بترجيح أحد الطرفين محتاج الى تعلق آخر مخصص وهكذا الى غير النهاية والتعلقات أمور اعتبارية لايجرى فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بمحال انتهى

(قوله فمن قال الخ)مبتدأ خبره قوله لامحصل لكلامه وهذا رد على المحشي الخيالي . (ولي الدين)

(قوله لما كان بحث الكلام) أي بحث علم الكلام (قوله أخص بالقرآن) لكون القرآن منزلا على نبينا ومبيناً لشرائعنا (قوله وظاهر بيانهم الخ) حيث قالوا هو صفة أزلية عبر عنها بالنظم .

وانما قال ظاهر بيانهم لاحتمال

هذا القائل أثبت المشيئة فلتكن هي المرجحة وما ذكره أن ارادة الله تعالى فعله انه ليس بمكره ولاساه ولا مغلوب ذهب اليه النجار ولم يفصل بين ارادة فعله وفعل غيره وما ذكره ان ارادته فعل غيره انه آمر مذهب الكعبي وعنده ارادة فعله العلم بالمصلحة كذا في المواقف فما ذكره خلط مذهب بمذهب * وتحرير ما ذكره في بيان كونها أمراً انه لو تعلقت ارادته بفعل المكلف لكان الفعل عنه واقعاً من غير قدرته على الترك فيكون أمره أمراً بما لا يدخل تحت قدرته * وهذا الاستدلال مبني على ان هذا الزاعم لايجوز تخلف المراد عن ارادته تعالى ولو كان مجوزاً لم يصح منه هذا الاستدلال * فمن قال الملازمة في قوله ولو شاء لوقع غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق لامحصل لكلامه (قوله وعدل عن لفظ الخلق لشيوع استعماله في المخلوق) وكذا العدول عن لفظ الرزق الى الترزيق مع داعي مناسبته للتخليق (قوله وهي صفة أزلية عبر عنها بالنظم المسمى بالقرآن المركب من الحروف) وصف القرآن بالمركب من الحروف تصريحاً بما أريد من القرآن من اللفظ لانه مشترك والتعبير عن الصفة الازلية ليس مخصوصاً بالقرآن بل يشمل سائر الكتب والاحاديث القدسية الا انه لما كان بحث الكلام اخص بالقرآن خص الكلام به وظاهر بيانهم ان الصفة الازلية هي المعاني القرآنية المعبر عنها بالالفاظ القرآنية وظاهر ان ذات فرعون وهامان وأمثالها ليست قائمة بذاته تعالى بل القائم به العلم بهذه المعاني أو قدرة التعبير عنها واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل أو الى صفة القدرة كما يمكن ان يقال فالظاهر ان صفة الكلام لا تنكشف بهذا البيان بل ينبغي أن يحال علمه الى الله تعالى ويعترف بان له كلاما قائما بذاته لا يعرف كيف قام بذاته (قوله وذلك أن كل من يأمر وينهي ويخبر) كانه ذكر الثلاثة على سبيل التمثيل والا فالقرآن لاينحصر فيها اذ منه النداء والاستفهام حتى قيل كلامه تعالى أقسام خمسة بل منه التعجب والتمني والترجي والقول بان التمني والترجي يستحيلان منه تعالى مع انه يوجب نفي الاستفهام أيضا مندفع بان القرآن نزل على لسان العباد (قوله ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة) لادلالة على المعنى الذي يجده المخبر أو الآمر أو الناهي بالكتابة بل بعبارة افادتها الكتابة (قوله وهو غير العلم) أي المعنى الذي يجده المخبر غير العلم والذي يجده الآمر غير الارادة ولذا اكتفى في اثبات الاول بذكر الخبر وفي اثبات الثاني بذكر الأمر فلا يرد ان مغايرة الاخبار للعلم لا تفيد مغايرة الكلام مطلقاً للعلم وان مغايرة الامر للارادة لا تكفي في مغايرة مطلق الكلام لها * ولم يذكر مايدل على المغايرة في النهي وهو ان المعنى الموجود في النهي غير الكراهية لانه قد ينهي عما لا يكرهه كمن ينهي عبده عن شئ ولا يريد انتهاءه قصداً الى اظهار عصيانه اعتماداً على المعرفة

ان يكون مرادهم من التعبير عنها بالنظم هو التعبير بالاثر عن مبدئه كما قيل دون التعبير بالموضوع عن الموضوع له (قوله المعبر عنها) تعبيراً بالموضوع عن الموضوع له (قوله وظاهر ان ذات الخ) يعني ان ظاهر ذلك البيان يقتضي ان يكون ذات فرعون وهامان مثلا قائمة بذاته تعالى لكونها من تلك المعاني وظاهر انه ليس كذلك وفيه نظر اذ المعاني القرآنية المعبر عنها بالنظم هي المعاني الاصلية والاغراض التي يريد المتكلم اثباتها أو نفيها كما قيل وأمثال ذات فرعون وهامان ليست منها (قوله ليست قائمة) الظاهر ليست صفة أزلية (قوله العلم بهذه المعاني الخ) لاحصر في هذين الامرين بل يجوز ان يكون القائم بذاته صفة هي مبدأ تأليف هذه

المعاني فلا يلزم الرجوع الى صفة العلم أو الى صفة القدرة (قوله لادلالة على المعنى الذي الخ) هذا يندفع بحمل الدلالة على الاعم من الدلالة بلا واسطة أو بواسطة حمل العبارة على الصريحة (قوله أي المعنى الذي يجده المخبر الخ) يريد ان المدعي ههنا انما هو مغايرة الكلام الخبري للعلم ومغايرة الكلام الامري للارادة وما ذكر من الدليلين كل منهما يفيد مدعاه (قوله اعتماداً على المعرفة) تعليل لقوله ولم يذكر مايدل الخ (كفوي)

(قوله لايقال جرى الخ) قال سيد المحققين في حاشية شرح الشمسية ذهب جماعة من المتكلمين الى ان المطلوب بالنهي ليس هو عدم الفعل كما هو المتبادر الى الوهم لان عدمه مستمر من الازل الى الابد فلا يكون مقدوراً للعبد ولا حاصلا بتحصيله بل المطلوب به هو كف النفس عن الفعل وحينئذ يشارك النهي الامر في ان المطلوب بهما هو الفعل الا ان المطلوب بالنهي فعل مخصوص هو الكف عن فعل آخر وحينئذ يمكن ادراجه في الامر كما ذكره ويمكن اخراجه عنه بان يقيد الامر بانه طلب فعل غير كف كما فعله بعضهم وذهب جماعة أخرى منهم الى ان المطلوب بالنهي هو عدم الفعل وهو مقدور للعبد باعتبار استمراره اذ له ان يفعل الفعل فيزول استمرار عدمه وله ان لا يفعله فيستمر عدمه وحينئذ لا يكون النهي مندرجا تحت الامر انتهى وقال هنا المحشي المدقق في حاشيته على شرح الشمسية ان المذهب الاول مرجوح والمذهب الثاني راجح اذ الراجح ان المطلوب بالنهي طلب العدم لان وضع كلمة لا للنفي والعدم وأما اشتباه أن النفي مستمر غير مقدور فلا يمكن أن يكون مطلوبا بالنهي فندفع بان المطلوب بالنهي العدم باعتبار الاستمرار وكما يكون الشيء باعتبار إحداثه مطلوبا يكون باعتبار بقائه مطلوبا نعم لا يكون وضع النهي على طبق وضع الامر لطلب فان وضع الامر لطلب الاحداث ووضع النهي لطلب الابقاء والامر فيه هين انتهى فاحفظ هذا فانه سينفعك في جواب لايقال (قوله وفيه مافيه الخ) لعله اشارة الى أن الاشتراك بين الشيئين في شيء لا يستلزم الاتحاد من جميع الجهات حتى يلزم استدراك قوله وينهى بعد قوله يأمر (وتواتر)

بالمقابلة * لا يقال جرى على ان النهي هو طلب الكف فالنهي أيضاً كالامر في ان فيه ارادة فعل * لانا نقول على هذا يدخل النهي في الامر فلا حاجة الى ذكر قوله وينهى * وفيه مافيه تأمل تعرف * وما يقال ان ماذكر لا يدل الا على مغايرة الكلام للعلم اليقيني لا للعلم المطلق اذ كل عاقل تصدى للاخبار يحصل في ذهنه صورة ما أخبر به بالضرورة على انه لا يتم في شأنه تعالى وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد ليس بشيء لان من ينكر الكلام النفسي يجعل الامر القائم بالنفس في صورة الاخبار أعتقاد مضمون الخبر وينكر أن يكون هناك أمر وراءه حتى يسمى كلاما نفسياً ولا يجعله التصور الخالي عن الاعتقاد واذا ثبت أمر آخر وراء العلم في الخبر ووراء الارادة في الامر فلم يبق وجه لانكار الكلام الذي ثبت في شأنه تعالى بالتواتر عن الانبياء فلا محصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس بل بالتواتر والمقصود من بيان مغايرة الكلام النفسي للعلم والارادة أن لا يبقى لنفي ما ثبت بالتواتر سبيل ولا يبقى لدعوى الاضطرار الى التأويل مجال * نعم ما أورد على ما استدل به على مغايرة الامر للارادة من انه لا أمر هنا بل صيغة الامر فقط من غير تحقق حقيقته قوى ويجري مثله في الاخبار عما لا يعلمه من انه هناك ليس الا مجرد لفظ الخبر من غير تحقق حقيقته على انه يرد انه لولا ان الامر يستدعي الارادة كيف يعتذر في ضرب العبد من يأمره بما لا يريده لئلا يمتثل فيعتذر لانه لولا انه يفهم من مخالفة آمره انه خالف ما هو يريده لا يعتذر في ضربه اذ لا وجه للضرب حين العمل على وفق ارادته (قوله اي زورت في نفسي مقالة) أي قومت وحسنت كذا في القاموس وفي الاستدلال به وبقول لصاحبك الخ نظر لجواز أن يكون عبارة عن الالفاظ المخيلة المرتبة في النفس (قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام اجماع الامة) فيه بحث * أما أولا فلان المعتزلة لم يعترفوا بثبوت صفة الكلام فكيف ينعقد الاجماع مع مخالفتهم * ويمكن دفعه بأن ليس المراد اجماع الامة على ثبوت صفة الكلام بل اجماع الامة على انه تعالى متكلم فقوله أنه متكلم معمول للاجماع

والى هنا أشار السيد قدس سره بقوله الى ان المطلوب الخ كما تقدم منا آنفا (قوله وما يقال الخ) قائله المحشي صلاح الدين وقد نقله أيضا المحشي الخيالي (قوله نعم ما أورد الخ) المورد هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وفيه مافيه) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال ان الشارح جرى في كل من الموضعين على مذهب فلا يلزم الاستدراك (قوله من غير تحقق حقيقته) التي هي الطلب اذ لا طلب في المثال المذكور وفيه نظر لجواز ان يتحقق هناك طلب من غير ارادة قال الشارح في شرح الشرح يجوز من العاقل طلب حلا له اذا علم انه لا يقع ولا يجوز ارادته أصلا (قوله لا يعتذر في ضربه) فيه انه يكفي في العذر فهم العبد ارادة مولاه كما في المواقف (كفوي)

(قوله ولا معنى له) أي لكونه متكلما وهذا من تتمة الدليل على ثبوت صفة الكلام له تعالى على تقدير الدفع المذكور واشارة الى صغراه فحاصل الدليل أنه تعالى متكلم بالاجماع وكل متكلم متصف بالكلام اذ لا معنى له سوى ذلك تدبر (قوله على الايمان بوجوده الى آخره) لا يخفى ان ثبوت الشرع فى نفسه لا يتوقف على الايمان بهذه المذكورات بل يتوقف على نفس وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه كما أشار اليه الشارح فيما سبق نعم الايمان والتصديق بثبوت الشرع يتوقف على الايمان بهذه المذكورات فتأمل (قوله بان الاجماع) أي حقيقته (قوله بل على المعجزة الخ) قال المحشي صلاح الدين قيل أظهر معجزة لنبينا عليه السلام القرآن الذي هو كلام الله تعالى فجاء الدور وأجيب بان القرآن يعلم أولا ببلاغته كونه معجزة خارجة عن طوق البشر ثم يعلم به صدق الدعوى و ردبان المعجزة هو القرآن الحادث وهو (١٧٩) يدل على القرآن القديم أي الكلام النفسي بلا دعوى فليس فيه شبهة الدور أصلا وأجاب (صلاح الدين) بان دلالة القرآن الحادث على القديم انما تعلم بدلالة المعجزة التي هي نفس الحادث فجاء الدور والمخلص هو ان الشرع موقوف على كلامه تعالى بالامر والنهي وأما أن ذلك الكلام صفة له فلا فيصح الاستدلال بالشرع على أنه صفة له تعالى (قوله الخصم لا ينكر الخ) حاصله أن البحث ههنا انما هو في كونه تعالى متكلما وان الكلام صفة ثابتة له تعالى وأما أنه صفة موجودة فلا بحث لنا فيه ههنا اذ لا ينكره الخصم (قوله متفرع على قوله الخ) لا يخفى عليك ركاكة تفرعه على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام الخ ولو بملاحظة أدلة باقي الصفات. وانما هو متفرع على ثبوت صفة الكلام مع ملاحظة ثبوت سائر الصفات (قوله اثبات الكلام النفسي) فيه ان اثباته قد مر بقوله وله صفات أزلية الخ وهذا تفصيله فكيف يقصد اثباته من تفصيله (قوله ولم يكن هناك نزاع) فيه نزاع يعرف مما سيذكره الشارح * على ان عدم النزاع فيه غير مفيد لجواز ان يكون بيانه لخفائه وأيضاً عدم النزاع في كونه غير مخلوق لا ينافي النزاع فى ثبوته رأساً والكلام في الثاني لا في الاول (قوله لتقرير ان القائل الخ) هذا التقرير قد حصل بجمع الارادة والتكوين فيما سبق فلا يصح التكرار لذلك الا ان يراد زيادة التقرير لكن لا بد لزيادة التقرير من نكتة وهي زيادة النزاع والخفاء فالمآل الى ماذكره الشارح (قوله ولا يخفى لطف قوله الخ) وهو احتمال أن يراد بالكلام صفة الكلام كما هو المبحوث عنه وأن يراد به معناه النحوي أو اللغوي (كفوي)

وتواتر النقل على سبيل التنازع يشهد به ما سيأتي في تحقيق الخلاف بيننا وبين المعتزلة من قوله ودليلنا ما مر انه ثبت بالاجماع وتواتر النقل عن الانبياء انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام * على ان المراد ثبوت الاجماع قبل ظهور مخالفتهم * وأما ثانياً فلان ثبوت الاجماع بالشرع والشرع يتوقف على ثبوت الكلام قال الشارح فى التلويح ثبوت الشرع يتوقف على الايمان بوجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه * وقد سبق في الشرح أيضاً في شرح قول المصنف الحي القادر السميع العليم الخ ان الشرع يتوقف على كلامه ويمكن دفعه بان الاجماع يتوقف على صدق النبي عليه الصلاة والسلام لان مبناه قوله لا تجتمع أمتي على الضلالة وصدقه لا يتوقف على الكلام بل على المعجزة سواء كان كلاما أو غيره (قوله وتواتر النقل عن الانبياء) والنبي واجب الصدق سيما وقد بلغ خبره حد التواتر * لا يقال لم يثبت الا انه متكلم أما أن الكلام صفة موجودة فلا * لانا نقول الخصم لا ينكر وجود الكلام ولذا لا يرضى بقيامه به تعالى لحدوثه مع انه لا مانع من قيام الصفات الاعتبارية الغير الازلية به تعالى (قوله فثبت ان لله تعالى صفات ثمانية) بظاهره متفرع على قوله والدليل على ثبوت صفة الكلام فالتفريع بملاحظة أدلة باقي الصفات * ولك أن تجعله فرعا لجميع ما سبق (قوله ولما كان في الثلاثة الاخيرة زيادة نزاع وخفاء الخ) يستفاد منه ان الداعي الى تفصيل الكلام فى مسئلة الكلام زيادة النزاع والخفاء وهو بعيد اذ المقصود من التفصيل اثبات الكلام النفسي ونفي كونه مخلوقا ألا ترى أنه بين الشارح كونه غير مخلوق ولم يكن هناك نزاع وأيضاً المتبادر من اثبات صفة الكلام اطلاق المتكلم أو التكلم عليه تعالى فتبه فيه ان الاسم هو المتكلم * وتكرار الاشارة الى التكوين والارادة لتقرير أن القائل بالتكوين يثبت الارادة أيضاً لان الظاهر ان كلا منهما يغني عن الآخر ولا يخفى لطف قوله وفصل الكلام (١) بعض التفصيل (قوله ضرورة امتناع اثبات المشتق

(١) يمكن أن يقال أراد ببعض التفصيل وصف الكلام بأنه صفة له أزلية مع أنه سبق * ولا خفاء فى أنه لزيادة النزاع اهـ

(قوله أورد عليهم الخ) المورد المحشى الخيالي (قوله فالمقتضي) هكذا في النسخ والصواب فالمنقضي (قوله والكلام مطلقا) أي سواء كان بالآلة أو بدونها أو النفسي واللفظي أو كلام الله تعالى وكلام الناس (ولي الدين)

للشيء من غير قيام مأخذ الاشتقاق) وهو التكلم المستلزم لقيام الكلام * والمعتزلة يسلمون وجوب قيام التكلم به وينكرون استلزامه قيام الكلام فانهم يجعلون التكلم بمعنى ايجاد الكلام في محاله (١) أورد عليهم أنه يخالف اللغة ولا ضرورة تدعو اليها * ولهم ان يقولوا ان الكلام صوت مكيف بالاعتماد على المخارج والصوت كيفية تعرض للهواء حين تموجه من قرع أو قلع عنيف فليس التكلم الا احداث الكلام في الهواء فلا يكون الكلام قائماً بالمتكلم ويكون قيامه بالهواء قيامه بالمتكلم وهم من العوام لعدم اطلاعهم على حقيقة الامر (قوله ضرورة امتناع قيام الحوادث) الاولي لامتناع قيام الحوادث لان الامتناع ليس ضروريا الا أن يراد كونه من ضروريات الدين (قوله ضرورة انها اعراض حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء بعض) فالمنقضي حادث لانقضائه والمسبوق به كذلك لانه مسبوق به * والرد على الحنابلة ظاهر وأما المشهور عن الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالى لتجويزهم قيام الحادث به تعالى * وغاية التوجيه أن يقال القائلين تقييد للكرامية ولعل الشارح اطلع على فرقة من الكرامية موافقة للحنابلة * واعلم أن ترتيب القيود في كلام المصنف على وجه يغني المتقدم عن المتأخر فان كون الشيء صفة له تعالي يغني عن الوصف بالازلية لان وصفه لا يكون الا كذلك والازلية تغني عن الوصف بأنه ليس من جنس الحروف والاصوات * فالاولي أن يقال متكلم بكلام ليس من جنس الحروف والاصوات أزلي هو صفة له * وبالجملة في قوله صفة له رد على المعتزلة وفي قوله أزلية رد على الكرامية وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة (قوله الذي هو ترك التكلم) فتعريف الكلام بترك السكوت يستلزم الدور (قوله هي عدم مطاوعة الآلات اما بحسب الفطرة الخ) الآفة لا تنحصر في عدم مطاوعة الآلة بل قد تكون بعدم الآلة إما بحسب الفطرة أو لعارض وضعف الآلة لعدم البلوغ أيضاً فطرى فلا تحسن مقابلته بعدم المطاوعة بحسب الفطرة والكلام مطلقاً صفة منافية للسكوت لا الكلام بالآلة وكلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه عن الآلة وذلك بين (قوله فان قيل هذا انما يصدق على الكلام اللفظى) يعني ان هذا الحكم انما يتحقق بناء على الكلام اللفظي * فكلمة على بنائية وليست صلة الصدق * وهذا منع للمدعى بمعني طلب الدليل

(١) فانهم جعلوا المتكلم الله تعالى لا باعتبار كلام هو له بل كلام الجسم هو يخلقه فيه ويقولون لا معني لكونه متكلما الا انه يخلق الكلام في الجسم وقالوا قد أطلق الخالق على الله تعالى باعتبار وهو المخلوق شرح مختصر (منه)

(قوله وجوب قيام التكلم) قال (السيالكوتى) فيه ان للمعتزلة غير قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام أيضاً بل اطلاق المتكلم والخالق عليه تعالى عندهم باعتبار معني حاصل في غيره قال في شرح المختصر العضدي في مسئلة لا يشتق اسم الفاعل لشيء باعتبار معني حاصل لغيره خلافا للمعتزلة قالوا أطلق الخالق عليه تعالى باعتبار الخلق وهو المخلوق انتهي كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والثبوت مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى لا يوجب قيام المأخذ به وأيضاً المختار عندهم أن كلامه هو الحروف والاصوات القائمة بذات القاريء والحافظ التي يستحيل بقاؤها فايجاد تلك الحروف قائم بذات الحافظ والقاريء لان أفعال العباد مخلوقة لهم لا بذاته تعالى (قوله ولهم أن يقولوا الخ) أقول ولنا أن نقول ان كلامه تعالي ليس من جنس الحروف والاصوات كما ذكره المصنف وبينه الشارح وقياس الغائب على الشاهد غير مفيد (قوله أن يقال الخ) أى قوله القائلين (قوله يغني عن الوصف الخ) فيه نظر لما ذكره آنفاً من ان المشهور عن الكرامية انه حادث قائم بذاته تعالي وقوله لان وصفه لا يكون الا كذلك ان أريد انه كذلك في نفس الامر فهو لا يستلزم الغناء عن الوصف بالازلية لجواز أن يكون رداً على الكرامية وان أريد انه كذلك بالاتفاق فهو ممنوع (قوله والازلية تغني الخ) وفيه أيضاً مثل ما مر آنفا (قوله يستلزم الدور) يمكن أن يقال ان التكلم غير الكلام فلا يلزم الدور (قوله لا تنحصر في عدم مطاوعة الخ) فلا يحسن القصر عليه ويمكن أن يقال عدم مطاوعة الآلة أعم من أن توجد الآلة ولا تطاوع ومن أن لا توجد الآلة (قوله والكلام مطلقاً الخ) يعني انه ان أريد بالكلام الكلام بلا آلة فمع كونه (عليه)

عليه وهو موجه قبل الاستدلال أو كلة على صلة الصدق وقوله وهذا اشارة الى قوله صفة منافية للسكوت والآفة ولو قال وهذه لكان أظهر وبالجملة المقصود ان هذا البيان لايتم فيما نحن فيه من الكلام النفسي وقوله اذ السكوت والخرس انما ينافى التلفظ الاولى فيه انما ينافيهما اللفظ فتأمل (قوله والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر) ذكر الثلاثة ليس لانحصار الكلام في الامر والنهي والخبر بل على سبيل التمثيل لانه يكفي للتنبيه *على أن تكثر الاسماء له تعالى ليس باعتبار تكثر الصفات كيف وقد قيل كلامه تعالى خمسة هي الثلاثة المذكورة والاستفهام والنداء *وكون الاستفهام كلامه تعالى على لسان العباد والافهو منزه عن الاستعلام وحينئذ تزيد على الخمسة لوجود التعجب والتمني والترجي أيضاً *وأشار الشارح بقوله يعني انه صفة واحدة الخ الي دفع الاستغناء عن قوله والله متكلم بها بما سبق من أن السابق لاثبات الصفات وهذا لاثبات الوحدة ودفع توهم تكثرها من تعدد الاسماء والاضافات ويمكن توجيه آخر وهو انه اشارة الى انه متكلم بصفة الكلام لابذاته ولا بآلة وجارحة (قوله لما أن ذلك أليق بكمال التوحيد الخ) لان كمال التوحيد أن لايكون له سواه مدخل فى تحقق شيء فالقول بوجود الصفة لايليق الا على قدر الضرورة * والاولي أن يقول ولادليل لان رعاية الاليق بكمال التوحيد انما توجب نفي تكثر لادليل عليه فلاتستقل بنفي الكثرة بدون انتفاء الدليل نعم انتفاء الدليل يستقل بنفيها لانها خلاف الاصل لايصار اليها الا بدليل ولايخفى ان انتفاء الدليل على تكثر كل منها فى نفسها لايوجب وحدة كل منها في نفسها فالواجب أن يقال ولادليل على تكثر شيء منها ولا يذهب عليك أن تعدد صفة الكلام كما يتوهم من الاقسام المذكورة يتوهم من تعدد كتبه تعالى والدفع واحد وهو أن تعدد الكتب بتعدد تعلقات صفة الكلام (قوله فان قيل هذه أقسام للكلام لايعقل وجوده بدونها) اعلم أن ماتقدم من كون صفة الكلام واحدة في نفسها متكثرة باعتبار التعلقات ذكره ابن سعيد من الاشاعرة حيث قال الكلام فى الازل ليس متصفاً بشيء من الاقسام الخمسة انما يصير أحدها فيما لايزال *وأورد عليه انها أنواعه فلا يوجد بدونها *وأجيب بمنع ذلك في الانواع الاعتبارية كما في الكلام فان الانواع الخمسة تحصل باعتبار التعلق وبهذا ظهر أن ماقيل إن ماسبق بعينه تحقيق الجواب فلا وجه لايراد السؤال والجواب خال عن التحصيل لان السابق أن التعدد طارئ بطريان التعلق والسؤال انه لايمكن تحقيق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل *وههنا أبحاث *الاول ان هذا السؤال لايخص الكلام بل يجري فى القدرة والعلم وغير ذلك *والثاني ان ماذكر من الاقسام غير حاصر للكلام فلايمتنع وجوده بدونها اذ لايلزم من وجوده بدونها وجود الخاص بدون العام *والثالث إن توجه السؤال لايختص بتقدير كون التعلق غير أزلي بل يتجه مع كون التعلقات أزلية بان يقال كيف تكون صفة الكلام في نفسها غير أمر ولا نهي ولا خبر ولايمكن وجود العام بدون الخاص *والجواب عن الاول ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لايخرج عن هذه الاقسام والاجمل الاقسام أنواعا للصفة متخصصة مما لايقدم عليه أحد بل لايجعل المأخوذات بالاعتبارات أقساما لاتشخص فلايجري فى سائر الصفات *وعن الثاني بأن الاقسام مذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لايمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي ينقسم باعتبارها فكيف يعتبر فى الازل خالياً عنها *وعن الثالث انه أورد

خارجا عن المبحث لايحسن قوله صفة منافية للسكوت إذ الكلام مطلقاً صفة منافية للسكوت وان أريد به الكلام مطلقاً أو كلامه تعالى خاصة فلا يصح قوله والآفة التي هي عدم مطاوعة الآلة لان كلامه تعالى ليس صفة منافية لعدم مطاوعة الآلة لتنزهه تعالى عن الآلة فتأمل (قوله بما سبق) متعلق بالاستغناء وقوله من ان السابق بيان للدفع المشار اليه (قوله ويمكن توجيه آخر) أى ويمكن توجيه قول المصنف والله تعالى متكلم بها على وجه يندفع الاستغناء عنه بما سبق بتوجيه آخر غير ماأشار اليه الشارح بقوله يعني أنها صفة واحدة (قوله والاولي أن يقول) بدل قوله ولانه لا دليل ولادليل على أن يكون من تتمة قوله لما أن ذلك أليق ويكون المجموع دليلا واحداً (قوله ابن سعيد) شهير بابن كلاب بضم الكاف وتشديد اللام وهو أحد أئمة أهل السنة قبل الاشعري هكذا قال ابن شريف

(قوله لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب الخ) يمكن أن يقال في الجواب ذكر العقاب انما هو على سبيل التمثيل والمراد وشيء من المحذورات كالعقاب والعتاب والحرمان من الثواب (قوله على أن اختلاف الاقسام الاربعة للخبر) وهي الجملة الفعلية والاسمية والظرفية والشرطية وقوله دون الاقسام الاربعة وهي الامر والنهي والاستفهام والنداء (قوله ولو استلزم ليس كون الخبر طلباً أولى من كون الطلب خبراً) هكذا في النسخ التي رأيناها ولعله سهو من قلم الناسخ والصواب ولو أوجب الاتحاد ليس كون الطلب خبراً أولى من كون الخبر طلباً كما ينادي عليه تعليله (قوله وربما يقال) أي في دفع قولنا كون الطلب خبراً ليس أولى من كون الخبر طلباً لكن الظاهر أن يقال كل كلام طلبي يحصل بتصرف في الكلام الخبري (قوله يرجع جعل الطلب راجعاً الى الخبر) فيه ان الكلام في ان الامر مثلا يرجع الى الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك وما

ذكر من حصول اضرب مثلا من تضرب انما يرجع رجوعه الى الاخبار عن أصل الفعل فبين المقامين متنافرة وأيضاً كون حصول الطلبي بتصرف في الخبري من اعتبارات أهل العربية فلا يليق التشبث به في العلوم الحقيقية بل للخصم أن يقول كون حصول الطلبي بتصرف في الخبري ليس أولى من كون حصول الخبري بتصرف في الطلبي وقيل استلزام الامر والنهي الخبر ليس كاستلزام الخبر إياهما وذلك لان الامر والنهي لكونهما انشائيين لا يتصور له أمر واقع في الواقع حتى يصلح للاتصاف بالازلية بخلاف الخبر فاستلزامهما إياه أولى من عكسه النهي وفيه (والجواب) أيضاً ما فيه فتأمل (قوله ومن فوائد ما ذكره المصنف) من قوله والله تعالى متكلم بها آمر ناه مخبر ولعل وجه استفادة دفع تلك الشبهة مما ذكره المصنف هو ان ذلك القول يشير الى ان صفة الكلام مبدأ هذه الاقسام لا نفسها فلا يلزم الامر والنهي بلا مأمور ومنهي فلا اشكال وهذا معنى قول الشارح في الجواب انه لم يحصل كلامه في الازل أمراً ونهياً وخبراً فلا اشكال (قوله فلا يليق قصره الخ) كما فعله الشارح حيث قال يعني انها صفة واحدة الخ فانه اشارة منه الى أن قول المصنف اشارة الى دفع توهم تعدد الكلام كما مر فيما سبق (قوله والاخبار أيضاً سفه) يعني بيانه لا يليق قصر السؤال على كون الامر والنهي بلا مأمور ومنهي سفهاً بل يتجه بكون الاخبار بلا مخاطب سفها أيضاً لكنه لو عطف عليه قوله والنداء والاستخبار أيضاً بلا مخاطب سفه كما فعله في شرح المقاصد لكان أولى وأفيد (كفوي)

السؤال كما وقع فيما بينهم على ابن سعيد حيث جعل حدوث الاقسام فيما لا يزال ولو جعل التعلق أزلياً يعرف منه إيراد السؤال عليه والجواب عنه (قوله وذهب بعضهم الى أنه في الازل خبر) فيكون واحداً في الازل غير خارج من الاقسام * وفيه أن الاخبار متعددة فلا تثبت وحدته بكونه خبراً ما لم ينف التعدد عن الخبر وذلك بأن يقال انما تعدد الاخبار بتعدد التعلقات فلا مخلص الا بالتمسك بالتعلق وقوله لان حاصل الامر الاخبار عن استحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك لا يشمل أمر الندب لانه ليس فيه الاخبار عن العقاب على الترك وكذا في النهي التنزيهي لا إخبار عن العقاب على الفعل * ولو كان في الاستفهام طلب الاعلام وفي النداء طلب الاجابة كان فيهما أيضاً إخبار باستحقاق الثواب على الاعلام والاجابة والعقاب على تركهما * وفي كون النداء لطلب الاجابة مخالفة ما اشتهر أنه لطلب الاقبال * ولا يخفى أن ما ذكر لو تم لجعل الامور الخمسة خبراً في الازل وفيما لا يزال ولا يخص بكونه خبراً في الازل واختلاف هذه المعاني ضروري ودليل الاتحاد مصادم للضرورة * على ان اختلاف الاقسام الاربعة للخبر باحتماله الصدق والكذب دون الاقسام الاربعة يستحيل على الاختلاف ومن البين أن استلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد ولو استلزم ليس كون الخبر طلباً أولى من كون الطلب خبراً اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهي عن العلم بخلافه وربما يقال كل طلب في الكلام اللفظي حصل بتصرف في الكلام الخبري فقولنا اضرب حصل من تضرب بتصرفات علمت في محلها وهكذا وهذا يرجع جعل الطلب راجعاً الى الخبر (قوله فان قيل الامر والنهي بلا مأمور ولا منهي سفه) هذا شبهة المعتزلة على قدم الكلام * ومن فوائد ما ذكره المصنف دفعها فلا يليق قصره على فائدة دفع تعدد الكلام والاخبار أيضاً سفه عند عدم مخاطب *

(قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وقد سبقه في هذا الرد المولى الكستلي حيث قال ومن قال وفيه تنبيه على الترادف فقد سها لان كلام الله تعالى أعم من القرآن لكنه قد يطلق ويراد به القرآن ذهابا بالاضافة الى العهد ولا حاجة اليه في هذا المقام (ولي الدين)

(قوله والجواب التحقيق الخ) فيه تعريض على الشارح بأنه ترك التحقيق وأتى بغيره فتدبر واعلم ان الشارح ذكر في شرح المقاصد أجوبة أربعة عن الشبهة المذكورة على تقدير جعل كلامه تعالى أمراً ونهياً في الازل * أحدها ماذكره في هذا الشرح * والثاني ماذكره المحشي * والثالث ان السفه هو أن يخلو عن الحكمة والعاقبة الحميدة وما يتعلق بها والقديم ليس كذلك اذ لايطلب لثبوته حكمة وغرض * والرابع ان السفه هو الخالي عن الحكمة بالكلية والامر الازلي ليس كذلك لترتب الحكمة عليه فيما لايزال (قوله أن السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي) وذلك لان وجود المخاطب انما يلزم في الكلام اللفظي وأما النفسي فيكفيه وجوده العقلي كما في شرح المقاصد وفي شرح المواقف ويرد عليه أن ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وتخيله وهو ليس بسفه وأما نفس (١٨٣) الطلب فلا شك في كونه سفهاً بل قيل هو غير ممكن لان وجود الطلب بدون من يطلب منه شئ محال يعني ان السفه يلزم في الكلام النفسي الطلبي أيضا فان حقيقته هو الطلب وظاهر ان الطلب بدون من يطلب منه شئ سفه بل مستحيل * وفيه ان المحال بدون وجود من يطلب منه هو الطلب اللفظي وأما الطلب النفسي فلا كما لايخفى على من رجع الى وجدانه الصحيح لانه انما يكون محالا اذا كان الطلب طلبا لاتيان فعل وقت الطلب وأما اذا كان طلبا لاتيانه وقت وجوده فلا يكون محالا ويكفي لتعلق الطلب وجود المطلوب منه في علم الطالب هذا توضيح ماذكره الشارح مع زيادة هكذا قال (الدباغي) (قوله اذ لاانقضاء) فيه ان تحقق الزمان لايتوقف على انقضاء التكلم بل يتحقق على تقدير استمراره أيضاً ولذا يصح أن يقال لشئ مستمر انه متحقق في الماضي والمستقبل والحق ان كذب الاخبار انما يكون لعدم كون حكمه مطابقاً للواقع ثم ان عدم كون الحكم مطابقاً للواقع قد يكون لعدم الزمان وقد يكون لعدم وقوع النسبة ففي الاخبار الازلي بطريق المضي يتحقق الوجه الاول بخلاف الاخبار الازلي بطريق الاستقبال اذ كذبه لايكون الا لعدم وقوع النسبة (قوله فقصر النظر على الماضي الخ) أي كما فعله السائل (قوله في وقت وجود المأمور به) أي بذلك المأمور به والاولى ترك الجار والمجرور وكذا الكلام في نظيره الآتي (قوله والله تعالى يعلم) يشعر بان احتياج الرجل الى تقدير الابن انما هو لعدم علمه بالمأمور قبل الوجود وهذا يقتضي ان الرجل اذا علم المأمور كما اذا أخبر به الصادق لايحتاج الى التقدير فتأمل (قوله بدرك الابن) من الدرك لامن الادراك (قوله فليس في أمره) الظاهر فني أمره قبل الوجود وجه (كفوي)

والجواب التحقيقي عن هذه الشبهة ان السفه انما يلزم في الكلام اللفظي دون النفسي والكذب المحض مالايقبل التأويل ووجه كون الاخبار بطريق الماضي كذبا محضا انه لازمان قبل زمان التكلم فحينئذ يكون الاخبار بطريق الاستقبال أيضا كذبا محضا اذ لازمان بعد زمان التكلم أيضا اذ لاانقضاء للتكلم فقصر النظر على الماضي لقصور معرفة القاضي * وكما يمكن الجواب بأن الامر في الازل لايجاب تحصيل المأمور به في وقت وجود المأمور به الخ يمكن الجواب بان الايجاب حين تعلق الامر فليكن الامر قديما والتعلق حادثا عند وجود المأمور به وأهليته والرجل يحتاج الى تقدير الابن والله تعالى يعلم المأمور في الازل ولا يحتاج في أمره الى تقديره فهو اولى بالامر قبل الوجود * لايقال أمر الرجل قبل وجود الابن لعدم وثوقه بدرك الابن فليس في أمره قبل الوجود سفه والله تعالى يدرك المأمور فلا وجه لامره قبل الوجود * لانا نقول لايمكن أمره تعالى الا في الازل لامتناع قيام الحادث بذاته الاقدس والمراد بالاتصاف بالازمنة الاتصاف بالوقوع فيها وهو ظاهر (قوله ولما صرح بازلية الكلام حاول التنبيه الخ) يعني بعد اثبات أزلية الكلام حكم بازلية القرآن تنبيها على اطلاق القرآن على الكلام النفسي اذ لولا اطلاقه على الكلام النفسي لم يصح نفي الحدوث عنه وبهذا اندفع انه يتبادر من هذا ان جمع القرآن مع كلام الله للتنبيه على الترادف ويستفاد من

قوله وعقب القرآن بكلام الله الخ انه جمعهما لان نفي الحدوث عن القرآن ينبغي ان يكون بالتعبير عنه بالكلام لابالقرآن ولا يخفى ان ماذكره تكلف اذ يكفي في التنبيه على الاطلاق على القرآن ان يقول ويطلق القرآن على الكلام النفسي ولا وجه لاثبات عدم الحدوث بهنا الفرض ونحن نقول بعد اثبات صفة الكلام الازلية أثبت ان القرآن غير مخلوق الا أنه عقبه بكلام الله لما ذكره المشايخ أو قصداً الى جري الكلام على وفق الحديث أو نقول نبه على طريق نفي الحدوث عن القرآن أو اشار الى دفع مايكاد يتمسك به الحنابلة لقدم الكلام من اجماع الاشاعرة على ان القرآن غير مخلوق ٭ ووجه الدفع ان القرآن بمعنى الكلام النفسي ولا يخفى ان قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق اقتباس قيل وجه تبادر الكلام اللفظي من القرآن بشيوعه فيه على عكس كلام الله قلت وأيضا القرآن يشعر بالقراءة المتعلقة باللفظ دون المعنى (قوله فهو كافر بالله العظيم) قوله بالله العظيم يحتمل للقسم وفي خلاصة الطيبي نقلا عن الصغاني ان هذا الحديث موضوع والمراد بالفريقين الاشاعرة والمعتزلة لا القائلون بالحدوث والقائلون بالقدم لانه ليس فيه تنصيص بمحل الخلاف بين الحنابلة والمعتزلة وترجمة المسئلة بمسئلة خلق القرآن يناسب كلام المعتزلة والمناسب بكلام الاشاعرة مسئلة عدم خلق القرآن والدليل لم يسبق مرتبا مجموعا بل سبق في موضع انه ثبت بالاجماع وتواتر بالنقل انه متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام وفي موضع آخر انه يمتنع قيام الحوادث بذاته ولهذا لم يكتف بقوله مامر (قوله من التأليف) يعني من الحروف فانه مطلق التركيب الجامع للتوالي في النطق كيفما اتفق والتنظيم بين الجمل والكلمات لانه ترتيب الكلمات والجمل متناسبة الدلالات متناسقة المعاني وهذا انما يكون بالنسبة الى الكلمات والجمل وكون التأليف والتنظيم من سمات الحدوث بناء على انها تستدعي التوقف على الاجزاء فيكون محتاجا حادثا والانزال والتنزيل يوجب الانتقال من مكان عال الى سافل والمكان حادث وكونه عربيا يوجب كونه من موضوعات (العرب)

(قوله اقتباس) أي من الحديث الذي ذكره الشارح وذكر المحشي وضعه عن خلاصة الطيبي كما سيأتي (قوله قيل وجه الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قلت وأيضاً الخ) قال المولى الكستلي انما سبق ذلك لما شاع من اطلاق القرآن على ذلك المؤلف عند أهل اللغة والقراء وعلماء الاصول والفقه مالم يتفق مثل ذلك في كلام الله تعالى انتهي وتبعه عبد الحكيم اللاهوري (قوله يحتمل القسم) يعني ان الظاهر ان الباء صلة ويحتمل القسم وفيه رد على من قال ان الباء في بالله ليست للقسم بل للصلة (قوله وفي خلاصة الطيبي الخ) قال السخاوي في المقاصد الحسنة هذا الحديث من جميع طرقه باطل انتهي وأما ماروآه الديلمي عن الربيع بن سليمان قال ناظر الشافعي رحمه الله حفصا الفرد أحد غلمان بشر المريسي وقال في بعض كلامه القرآن مخلوق فقال الشافعي كفرت بالله العظيم حدثنا عبد الرزاق عن معمر (١٨٤). عن الزهري عن أنس رضه القرآن كلام الله غير مخلوق ومن قال مخلوق فاقتلوه فانه كافر فقال السخاوي المناظرة دون الحديث صحيحة وتكفير الشافعي لحفص ثابت أورده البيهقي في مناقب الشافعي ومعرفة السنن وغيرهما من تآليفه (ولي الدين)

(قوله ينبغي أن يكون بالتعبير عنه بالكلام) ينبغي أن يكون هذا وجهاً للتنبيه عنه بالكلام لا لجمع القرآن والكلام والكلام في الثاني لا في الاول (١) (قوله فانه مطلق التركيب الخ) فيه انه ان أخذ قضية كلية لاتكون صادقة لان التأليف أعم من الجامع للتوالي في النطق وان أخذ جزئية لايتم التقريب كما لايخفى فالاولى أن يقال فانه مطلق التركيب وقد ذكر ههنا في مقابلة التنظيم المختص بالتركيب من الجمل والكلمات (قوله والانزال والتنزيل الخ) لعله لم يبين الفرق بينهما لشهرة ان الاول دفعي والثاني تدريجي (قوله والمكان حادث) فيه ان حدوث المكان لايستدعي حدوث المنتقل منه اليه فالاولى أن يقال فيستدعي التمكن والتمكن أمارة الحدوث فتأمل (كفوي)

---

(١) قال الخيالي وأيضاً فيه تنبيه على الترادف أي التساوي على ماسبق من أنهم يريدون بالترادف التساوي والافهما ليسا بمترادفين ثم ان المساواة مبنية على أن يكون كلام الله خاصاً بحسب متعارف شرعنا في القرآن والافكلام الله أعم كما ان القرآن بحسب اللغة أعم من كل مقروء لكن اصطلاح الشرع اختص بما نزل على نبينا عليه السلام ثم ان وجه التنبيه غير ظاهر إذ قد يكون الخبر أعم من المبتدأ مطلقاً أو من وجه الا أن يقال ان الاصل المساواة بينهما سچاقلي زاده (منه)

(قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى أن عدم كون بعض ماذكر صفات موجودة محدثة لا يقدح في استدلال المعتزلة بالبعض الآخر الذى هو من صفات المخلوق وسمات الحروف (قوله لان أبا حنيفة الخ) تبع هذا المحشى المدقق في هذا النقل المحقق التفتازاني والمحقق الشريف حيث قالا فى حواشى الكشاف ان التسمية ليست من القرآن أصلا وهو قول ابن مسعود ومذهب مالك والمشهور من مذهب أبي حنيفة وأتباعه وذهب المتأخرون من علماء الحنفية الى ان الصحيح من المذهب انها آية واحدة من القرآن ليست جزأ لشئ من السور بل أنزلت للفصل بينها تبركا بها وكذا فى الكشف والتلويح وذكر الامام الرازى فى التفسير الكبير أن أبا حنيفة لم ينص عليه وانما قال بسم الله الرحمن الرحيم يسر بها وذكر صاحب

(قوله ولا يخفى ان بعض ما ذكر الخ) ولا يخفى ان الكل كذلك فلا وجه للتخصيص بالبعض اللهم الا أن يقال المراد أن ماذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة

وكون بعضه كذلك ممنوع (قوله

العرب ومصنوعاتها وكونه فصيحا يوجب أن يكون كثير الاستعمال والاستعمال حادث فكذا موصوفه لان محل الحادث حادث وكونه مسموعا حادث فيوجب حدوث محله وكونه معجزاً حادث لانه يحدث بالقياس الى المتحدي ومحل الحادث حادث وقوله الى غير ذلك اشارة الى ماسبق من أنه ليس مجتمع الاجزاء بل جزء منه منقض وجزء مسبوق بالمنقضي ولا يخفى ان بعض ماذكر انما يكون من سمات الحدوث لو كانت صفات موجودة محدثة ولم تكن اضافات واعتبارات فتأمل (قوله ايجاد الحروف والاصوات فى محالها) من النبي وجبريل وقوله وان لم يقرأ بمعنى وان لم يقرأ الله ولا وجه لفرض القراءة الذي تضمنه كلمة الوصل * والاظهر ان الضمير راجع الي المحال واللوح المحفوظ يعني ان الله تعالي متكلم بمعنى خالق الكلام فى محل وان لم تصر تلك المحال متكلمة به حتى تتقوى علاقة اطلاق المتكلم عليه تعالي لانه لو كان كذلك يكون سببا للتكلم * وكون المتحرك من قامت به الحركة لغة لايوجب كون المتكلم كذلك للقطع بأن المتكلم يستعمل فيمن يحصل الصوت المتكيف في الهواء واطلاق المتكلم عند التحقيق بمعنى محصل الكلام فى محله ومنشأ هذا الاطلاق توهم قيام الكلام بالمتكلم ولا يلزم من اطلاق المتكلم الشائع في هذا المعنى صحة اطلاق الابيض والمتحرك الي غير ذلك لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله * وتقييد الاعراض بالمخلوقة على أصل المعتزلة من كون العباد خالقين لافعالهم والا فكل عرض مخلوق له تعالى عند الاشاعرة * والاولى أن يقول يصح وصف الباري تعالى بالمشتق من الاعراض المخلوقة له تعالى اذ لايلزم من اطلاق الابيض بهذا المعني اتصافه تعالى بالبياض بل بايجاده (قوله ومن أقوى شبه المعتزلة الخ) كانه أشار بوصف الشبهة بكونها أقوى الى توجه تخصيصها بالدفع وذلك الوجه انما يتم بترك كلمة من * فالاولى وأقوى شبه المعتزلة وفي قوله انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل الينا نظر لان أبا حنيفة وأتباعه

لايوجب كون المتكلم كذلك) أي لايوجب كونه من قام به الكلام * وأجيب عن هذا بأن كل فعل لازم كالتحرك يحصل منه كيفية كالحركة مثلا يلزم قيام تلك الكيفية بالفاعل أي المتحرك والتكلم لازم أو فى حكمه وبأن المفهوم لغة أو عرفا من خصوص المتكلم قيام الكلام به وان لم يلزم ذلك في سائر المشتقات لكن الاتصاف عرفى فان المتكلم اذا أوجد الحروف القائمة بالهواء الكائن فى فم متكلم تعد تلك الحروف قائمة بالمتكلم وبالجملة بينه

وبين تلك الحروف علاقة مصححة للاضافة اليه ليست تلك العلاقة بين الصوت وشخص أوجده في شخص آخر فانه يقال له مصوت لا متكلم كذا ذكر حفيد الشارح فتأمل (قوله ولا يلزم من اطلاق المتكلم الخ) أشارة الى منع الملازمة في قوله والا لصح اتصاف الباري تعالى وقد تسلم الملازمة ويمنع بطلان اللازم بان يقال الاتصاف بالاعراض بمعنى الايجاد صحيح وانما لم يطلق عليه تعالي لايهامه معنى الاتصاف والقيام والتبعية في التحيز وما يوهم الفساد موقوف اطلاقه على إذن الشرع عند المعتزلة بخلاف المتكلم اذ ورد به الشرع فتدبر (قوله الشائع في هذا المعنى) أشارة الى الفرق بينه وبين ماعداه من نظائره ولو عطف عليه قوله الوارد اطلاقه عليه تعالي فى الشرع لكان أولى (قوله لانه ليس حال ماعدا المتكلم من نظائره مثله) أي في الشيوع في معنى الايجاد (قوله على أصل المعتزلة) ويحتمل ان يكون للاحتراز عن صفاته تعالى بناء على صحة اطلاق العرض عليها وان لم يطلق كما مر فيما سبق (كفوى)

المحيط في شرح شمس الائمة انه اختلف المشايخ في التسمية أكثرهم على انها آية من الفاتحة وقال الكرخي لااعرف هذه المسئلة بعينها لمتقدمي أصحابنا الا أن أمرهم باخفائها يدل على انها ليست منها وفي الزاهدي انها آية على الصحيح وذكر أبوبكر أن الاصح انها آية في حرمة المس لا في جواز الصلاة وفي جامع الرموز لم يوجد مافي حواشي الكشاف والتلويح انها ليست من القرآن في المشهور من مذهب أبي حنيفة (قوله لكن النظر لايضر فتأمل) يعني ان خروج التسمية عن القرآن بطريق الاستثناء لايضر الاتفاق على كون القرآن اسما لما نقل الينا الخ حتى يصح تمسك المعتزلة به * ويمكن ان يقال هذا النظر لايضر لانه بناء على المشهور وليس بصحيح في مذهب أبي حنيفة وأتباعه لانه خلاف ما اختاره المتأخرون من الحنفية وعولوا عليه في الفتوى لكن يرد على هذا مذهب مالك . (١٨٦) (قوله فافهم) لعل وجه الامر بالفهم الاشارة الى معرفة كيفية اشارة الوصف الى التجوز وذلك لان كلام الله تعالى الذي هو قائم بذاته تعالى اذا لم يكن حالا في المصاحف فكونه مكتوبا في المصاحف مجاز (قوله لانكار الوجود الذهني) وفيه ان الشارح قد صرح في شرح المقاصد بان كثيراً من المتكلمين يقولون به وقال في المتن نفي الذهني رأي البعض ولا شك ان الشارح من القائلين به على ما يدل عليه كلامه في مقاصده وشرحه وعلى هذا فلاحاجة الى ما ارتكبه من التكلف اللهم الا أن يقال ان هذا التحقيق من قبل المصنف وهو ممن ينكره فلا يحتاج اليه (قوله كاخويه) أي الوجود في العبارة والوجود في الكتابة وهما من حيث الاضافة الى ذات الشيء وحقيقته مجازيان لان الموجود من زيد (قوله) في اللفظ صوت موضوع بازائه وفي الخط نقش موضوع بازاء اللفظ الدال عليه لاذات زيد ولاصورته * نعم اذا أضيف الى اللفظ الموضوع بازائه أو النقش الموضوع بازاء ذلك اللفظ كان وجوداً حقيقياً من قبيل الوجود في الاعيان كذا حققه الشارح في شرح المقاصد (قوله ووجود حقيقي كالوجود الخ) قال الشارح في شرح المقاصد الوجود في الاذهان وجود غير متأصل بمنزلة الظل للجسم فيكون المتحقق به الصورة المطابقة للشيء بمعنى انها لو تحققت في الخارج لكانت ذلك الشيء كما ان ظل الشجر لو تجسم لكان ذلك الشجر (ولي الدين)

مبنا على ان القرآن اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا سوى بسم الله الرحمن الرحيم في أوائل السور لكن النظر لايضر فتأمل * ويمكن ان تقرر الشبهة بوجه آخر وهو انكم متفقون على ان القرآن منقول الينا بين دفتي المصاحف تواتراً وهذا يستلزم أموراً تمتنع على الصفة القائمة بذاته تعالى بديهة أو لكونها من سمات الحدوث فلا يصح جعل القرآن الكلام النفسي حتى يصح الحكم عليه بأنه غير مخلوق * والاشارة الى الجواب بقوله وهو الخ إما بمنع الاستلزام إن جعل كونه مكتوبا في المصاحف حقيقة وإما بمنع بطلان التالي إن جعل مجازاً * فان قلت مدار الجواب على ان كونه مكتوبا في المصاحف مجاز ولااشارة اليه فكيف يكون اشارة الى الجواب بل هو بالقاء الشبهة أشبه * قلت يشير الى التجوز وصفه بكونه غير حال فيها فافهم * ثم قوله وهو مكتوب في مصاحفنا إما جملة معطوفة على قوله والقرآن كلام الله تعالى غير مخلوق وإما جملة حالية من المستكن في غير مخلوق * وقوله محفوظ في قلوبنا أي بالفاظ مخيلة الاولى أي بصور ذهنية ليلائم التحقيق الذي سيذكره من الوجودات الاربعة اذليس وجود الشيء في الذهن باللفظ المخيل * ونفى الحلول نفي الحلول بالحقيقة فلافرق بين الحلول والكتابة والسماع والقراءة في النفي والاثبات فان الكل منفي حقيقة مثبت مجازا فما يوهمه البيان من الفرق لاوثوق عليه (قوله وتحقيقه ان للشيء وجودا في الاعيان) يريد بالشيء الموجود في الخارج لانكار الوجود الذهني فلذا صح اثبات وجودات أربعة للشيء على الوجه الكلي ولا ينافيه قوله ووجوداً في الاذهان لانه وجود مجازي كاخويه عند من ينكر الوجود الذهني ووجود حقيقي كالوجود في الاعيان عند الحكيم وشرذمة من المتكلمين * اعلم ان قوله للشيء وجودا في الاعيان ليس كقوله وجودا في الاذهان فان وجوده في الاعيان معناه انه واحد من الاعيان سمي الموجود الخارجي عيناً لانه خير الموجودات كما قال لاشراف الناس أعيانها * والوجود في الاذهان معناه حضوره في ذهن من الاذهان * ومعنى الوجود في العبارة ان العبارة ميزته عن الاغيار ببيانها كما ان الوجود يميزه عن الاغيار * وكذلك الوجود في الخط بمعنى تخصيص الخط اياها بالبيان

(قوله بالقاء الشبهة) متعلق بأشبه المؤخر وأشبه خبر المبتدأ (كفوى)

(قوله فحيث يوصف القرآن بما هو من لوازم القديم الخ) هذا زائد على جواب شبهة المعتزلة متفرع عليه يعني اذا عرفت ان وصف الكلام النفسي بهذه الامور مجازي فكلما يوصف القرآن حقيقة بما هو من لوازم القديم فالمراد الحقيقة الموجودة في الخارج وحيث يوصف كذلك بما هو من لوازم المحدثات يراد بها الالفاظ المنطوقة * وبهذا التحقيق عرف جواب آخر عن الشبهة المذكورة وهو ان المتفق بيننا ان القرآن بمعنى اللفظ اسم لما نقل الينا بين دفتي المصاحف تواترا * وبهذا اندفع ما أورد انه اشتبه جواب المصنف عند الشارح بجواب آخر فانه يجاب عن الشبهة تارة بأن الوصف بهذه الامور مجاز وهذا جواب المصنف وتارة بأن الموصوف بها القرآن بمعنى اللفظ وهذا ما ذكره الشارح * ولايبعد أن يقال المراد تحقيق الجواب لاتحقيق الجواب المذكور فالقصد الى جواب آخر ووصفه بأنه التحقيق دون ما ذكره المصنف على انه اذا وصف القرآن بمعنى الكلام النفسي بهذه الامور مجازا كان الموصوف بها عند التحقيق الكلام اللفظي لان مآل الوصف المجازي حقيقة فلايبعد أن يذكر في تحقيق جواب المصنف ان ماذكره وصف للكلام اللفظي بناء على ان مآل وصف شئ بشئ مجازا وصف شئ آخر به حقيقة وينقدح من هذا انه يمكن جعل الجوابين المذكورين عن الشبهة واحدا فتأمل (قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ) كأنه جواب لما يقال لم يثبت الاصوليون الا الكلام اللفظي فاثبات الكلام النفسي مخالفة لارباب الاصول الذين هم عمدة أهل الاسلام * وتوجيهه ان عدم بحثهم عنه لانه ليس الدليل وبحثهم عن الدليل لالانهم لايثبتونه وينكرونه * ولايخفي ان التعريف بما ذكر فرع الجعل اسما للنظم فالاولى تقديم الجعل على التعريف وأن تعريفهم لاحد معني القرآن لالجعلهم القرآن اسما له لان الظاهر انه لااصطلاح منهم إذ لااحتياج للاصطلاح فيه له الوضع الشرعى (قوله أي للنظم من حيث الدلالة على المعنى لالمجرد للمعني) أول عبارة الاصوليين لئلا يلزم في تعريفهم الجمع بين الحقيقة والمجاز لانه اذا كان القرآن مجموع اللفظ والمعني كان المنقول الينا حقيقة في اللفظ مجازا في المعنى لكن لايساعد هذا التأويل ما في كتبهم ان القرآن اسم للنظم والمعنى جميعا في قول عامة العلماء وهو الصحيح من مذهب أبي حنيفة الا انه لم يجعل النظم ركنا لازما في حق جواز الصلاة ولهذا جوز القراءة بالفارسية هذا * فانه يدل على ان كلا من النظم والمعنى ركن ألزم وفي قوله لالمجرد المعني مسامحة والمراد لالمجموع يدخل فيه مجرد المعني ولك أن تجعله عطفا على قوله للنظم والمعني جميعا فلامسامحة * وقوله وأما الكلام القديم الخ عديل لجعل القراءة والحفظ والمساس من سمات الحدوث كأنه قال أما هذه الثلاثة فمن سمات الحدوث وأما السماع فمختلف فيه فالاولى تقديمه على قوله ولما كان دليل الاحكام الشرعية الخ لانه فصل بالأجنبي * الا أن يحمل قوله ولما كان على مثال آخر يوصف الكلام فيه بسمات الحدوث ووجوب حمله على اللفظي لاعلى ماقدمناه (قوله فمعنى قوله حتي يسمع كلام الله يسمع مايدل عليه) يشعر هذا بأن الشيخ الاشعري لايحتاج الى تأويل قوله تعالى * وفيه بحث لانه مع جواز سماع كلام الله لايسمعه المشرك وليس الامر باجار المشرك الى أن يسمع نفس كلام الله * نعم لايحتاج فيما يدل على سماع مثل موسي كلام الله تعالى الى التأويل (قوله لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والملك اختص باسم الكليم) أي كليم الله فان تكليمك الذي يكلمك على ما في الصحاح * وعلى مذهب الاشعري اطلاق الكليم على ظاهره وانما

(قوله وبهذا اندفع ما أورد الخ) أي بقوله وبهذا التحقيق الخ والمورد هو المحشي الخيالي (قوله ولا يبعد الخ) وبهذا اندفع أيضاً ما أورده المحشي الخيالي انه اشتبه الخ (قوله على انه الخ) هذا علاوة على قوله وبهذا اندفع الخ كما يدل عليه قوله فلايبعد الخ مقارنا بالفاء التفريعية (قوله فتأمل) لعل وجه الامر بالتأمل الاشارة الى انه اذا كان مآل الجوابين واحداً يندفع ما أورده المحشي الخيالي من ان هذا جواب آخر لاتحقيق جواب المصنف لكن هذا الايراد على ظاهر الكلام وقد قالوا ان دفع الايراد على الظاهر مشكل . (ولي الدين)

(قوله كان المنقول الينا) أي لفظ المنقول الينا (كفوى)

الحاجة الى هذا الوجه أو الى ماقيل من أنه خص باسم الكليم لما انه سمع صوتا دالا على كلام الله تعالى من جميع الجهات على خلاف المعتاد فكانه سمعه من الله الذى سخر كل جهة وتنزه عنها على مذهب الاستاذ ومن وافقه من الشيخ أبي منصور ومن تابعه (قوله فان قيل لوكان كلام الله تعالى حقيقة في المعنى القديم مجازاً فى النظم المؤلف الخ) يعنى مايدل عليه ماذكر فى توجيه حتى يسمع كلام الله على مذهب الاستاذ من ان كلام الله محمول على التجوز واطلاق كلام الله تعالى على الصوت الدال عليه مجاز لوكان حقاً لصح نفيه عنه لان علامة المجاز صحة نفى المعنى الحقيقى للفظ عن المعنى المجازي فيقال الاسد مجاز في الرجل الشجاع لانه يصح أن يقال الرجل الشجاع ليس بأسد وما ذكره فى معرض الجواب تسليم للشبهة من ان هذا التوجيه على خلاف التحقيق والتحقيق اشتراك كلام الله تعالى بين اللفظ والمعنى ولا يخفى انه على تقدير الاشتراك أيضاً يتجه انه ينبغى أن يصح أن يقال ليس النظم المنزل المعجز المفصل الى السور كلام الله لانه يصح نفي أحد معنيي اللفظ المشترك عن الآخر اذا تباينا * الا أن يقال يصح نفى المعنى الحقيقي عن المجازي بلفظ الحقيقة من غير حاجة الى نصب قرينة على المراد بالمنفى بخلاف المشترك فانه لايصح نفيه من غير أن ينصب قرينة على ان المراد بالمنفي معنى وبالمنفي عنه معنى آخر (قوله وماوقع فى عبارة بعض المشايخ من انه مجاز الخ) أورد عليه أن هذا يقتضى أن يكون منقولا فى اللفظ مهجوراً في المعني لامشتركا * وأجيب بأنه لايكفى فى النقل ملاحظة العلاقة بين المعنيين بل لابد من كون المعني الاول مهجوراً وفيه انه لابد فى الاشتراك من عدم ترتب الوضعين والوضع لعلاقة تقتضيه فالجواب انه لم يرد ان الوضع للفظ للعلاقة كما تشعر به العبارة بل أن الاعتداد باللفظي ووضع اللفظ له وتسميته لدلالته على الكلام النفسي (قوله وذهب بعض المحققين الخ) فى شرح المواقف اعلم ان للمصنف مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ماأشار اليه فى الخطبة ومحصولها ان لفظ المعني يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على الامر القائم بالغير فالشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعني النفسى فهم الاصحاب ان المراد منه مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده وأما العبارات فانما تسمى كلاما مجازاً لدلالتها على ماهو كلام حقيقي حتي صرحوا بأن الالفاظ حادثة على مذهبه أيضاً لكنها ليست كلامه حقيقة * وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من أنكر كلامية مابين دفتي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم المعارضة والتحدي بكلام الله الحقيقى وكعدم كون المقروء والمحفوظ كلام الله تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لايخفي على المتفطن في الاحكام الدينية فوجب حمل كلام الشيخ على انه أراد به المعني الثاني فيكون الكلام النفسى عنده أمراً شاملا للفظ والمعني جميعاً قائماً بذات الله تعالى وهو مكتوب فى المصاحف مقروء بالالسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة والقراءة والحفظ الحادثة * ومايقال ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه أن ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلة فالتلفظ حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعاً بين الادلة * وهذا الذى ذكرناه وان كان مخالفاً لما عليه متأخروا أصحابنا الا انه بعد التأمل يعرف حقيته تم كلامه * وهذا المحمل لكلام الشيخ مما اختاره محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام * ولاشبهة فى انه أقرب الى الاحكام

(قوله أو الى ما قيل) قائله المحشي الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد والمجيب المحشي صلاح الدين وتبعه المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله هذا) أي هـذا كلام السيد في شرح المواقف (قوله منهاماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي وهذا بحثان أحـدهما من قوله ان كلام الله الخ وثانيهما من قوله وانه اذا لم يكن الخ وهوعطف على قوله ان كلام الله * واعلم

الظاهرية المنسوبة الى قواعد الملة هذا * وفيه ابحاث * منها ماقيل ان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أيضاً أن لا يكون المقروء والمحفوظ كلامه تعالى بل مثله(١) وان كان اسما للنوع القائم يلزم أن يكون كلام الله في الشخص القائم به مجازاً ويصح أن يوصف بالحدوث لحدوثه في ضمن أكثر الافراد(٢) وأنه اذا لم يكن اللفظ مترتب الاجزاء في نفسه كيف يفرق بين ملح ولمح في نفسه * ومنها ما يمكن أن يقال انه على هذا التحقيق أيضاً يلزم أن لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى لان مدار البلاغة علي أمور تقتضي ترتب الاجزاء من التقديم والتأخير ويمكن دفع الجميع بأن اختيار هذا التحقيق لانه أقرب الى الاحكام الظاهرية لا انه لايتجه عليه شئ ولاشبهة في كونه أقرب مع هذه الامور المتوجهة * ولايخفى انه بعد تمامه يمكن توجيه قدم الكلام اللفظي على مذهب الحنابلة واخراج قولهم عن حضيض الوهن الي ذروة المتانة (قوله ولامن الاشكال المرتبة الدالة عليه) لاتحصل لتركيب اللفظ من الاشكال بل المركب من الاشكال الخط وليس قيام صور الحروف بنفس الحافظ بحيث اذا التفت اليها كان كلاما مؤلفاً من نقوش مرتبة قياما للكلام بنفس الحافظ (قوله والاختراع ونحو ذلك) من الابداع والصنع بل الترزيق والتصوير والاحياء فان جميع هذه العبارات تعبيرات عن التكوين باعتبار تعلق خاص * والاختراع والابداع غير الاحداث عند الحكيم فانهما بلامدة فهما غير مسبوقين بالعدم وللابداع مزيد خصوص فانه يشترط فيه انتفاء المادة أيضاً فهو يخص المجردات * ولما لم يعترف المتكلم بممكن غير مادي وغير زماني صارا عنده مساويين للاحداث * والتفسير باخراج المعدوم من العدم الى الوجود مبني على ارادة مبدإ الاخراج لا المفهوم الاضافي الاعتباري (قوله لاطباق العقل والنقل على انه خالق للعالم مكون له) ليس قوله مكون له خبراً بعد خبر لعدم الفائدة فهو تأكيد باللفظ المرادف لكنه لم يثبت في اللغة في غير الضمائر وفي بعض النسخ فيكون وهو استدلال من أحد المترادفين على الآخر * وفساده غير خفي على ذكي * واتفاق العقل والنقل على انه خالق لجميع العالم لدلالة الدليل على استناد الكل اليه بلاواسطة وورود خالق كل شئ وأما أنه خالق لواحد أو لغير أفعال العباد فلايطابق النقل فيه العقل بل العقل فيه متفرد فلا وثوق عليه بل ليس فيه العقل بل الوهم البارز في معرض العقل وعليك بالفرق بين اطباق العقلاء والنقل وبين إطباق العقل والنقل فلا يوقعك الالباس في مضيق التردد في اطباق العقل والنقل لظنة ان الاختلاف في أنه خالق جميع العالم ينافي ذلك الاطباق وقوله لاطباق العقل والنقل على أنه خالق للعالم ظاهر في الاطباق على صحة هذه الدعوى والدعوى انه من قام به الخلق لانه يطلق

(١) (قوله بل مثله) أي مشابها له فليس المراد بالمماثلة ههنا المعنى الاصطلاحي فلا يرد ماقيل تحقق المماثلة بين القديم والحادث بمعنى اتحاد الماهية محل بحث (منلا زاده)

(٢) قوله في ضمن أكثر الافراد اعتبار أكثرية الحدوث في الافراد دون الكلية باعتبار ملاحظة قيام فرد منها بذاته تعالى مع امكان اعتبار الكلية لمجرد ملاحظة عدم كونها كلام الله تعالى تأمل (عبد الرحمن)

أن المحشي عصام الدين جمع بحثي الخيالي من موضعين وجعلهما في موضع واحد ونقل معنى كلامه لاعبارته (قوله وأما انه الخ) الاول اشارة الى رد قول الحكماء انما صدر من الله تعالى الا الواحد أعني العقل الاول بناء على أنه لايصدر من الواحد الا الواحد والثاني اشارة الى رد قول المعتزلة حيث قالوا انا خالقون لافعالنا كما حرر في محله (ولي الدين)

(قوله بأن اختيار هذا التحقيق الخ) لا يخفي ان هذا اعتراف بالفساد وبالعجز عن التخلص فتدبر (قوله والتفسير باخراج المعدوم الخ) يريد الرد على (صلاح الدين) حيث قال في قول الشارح ويفسر باخراج الخ بحث لان المفسر به ليس صفة أزلية كما سيحققه فلا معنى لا يراده ههنا اللهم الا ان يحمل على تفسير الصفة بأثرها الحادث كما فسرها المصنف به فقال وهو

تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه ووجه الرد ظاهر (قوله على صحة هذه الدعوى) اي دعوى أنه خالق للعالم (قوله والدعوى) أي الدعوى في هذا المقام التي أقيم عليها الدليل (كفوى)

(قوله فمن قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله واما ما أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله نعم لو تمسك الى آخره) هذا يشعر بان ما ذكره الشارح ليس بتام * وأنت خبير بان تقدير كلام الشارح هكذا وصف ذاته فى كلامه الازلي بانه الخالق وذلك يقتضي ثبوت صفة الخلق فى الازل والا لزم في وصفه هذا إما الكذب واما العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة وكلاهما باطل فما ذكره الشارح عين ما ذكره بزيادة الاشارة الى الاستدلال على بعض المقدمات فكيف يصح الحكم بان أحدهما تام والآخر غير تام (قوله ان المجاز لا يتوقف على تعذرها) فيه ان الاستدلال لا يتوقف على توقف المجاز على تعذر الحقيقة بل يكفي فيه ان الحقيقة أصل كما هو الشائع المشتهر بين أرباب الاستدلال على ان تعذر الحقيقة من دواخل حقيقة المجاز فانه اللفظ المستعمل فى غير ما وضع له بقرينة مانعة عن ارادة الموضوع له فكيف لا يتوقف عليه المجاز (قوله بل يكفي رجحانه) أي رجحان المجاز * فيه انه سيجئ فى آخر الكتاب ان النصوص تحمل على ظواهرها ما لم يصرف عنها دليل قطعي كما فى الآيات التي تشعر ظواهرها بالجهة والجسمية ونحو ذلك وذلك يقتضي ان مجرد الرجحان لا يكفي فى العدول الى المجاز بل لابد من تعذر الحقيقة بدليل قطعي (قوله يرجحه على الحقيقة الى آخره) قد عرفت ان مجرد الرجحان لا يكفي في العدول الى المجاز كيف ولو كفى عدم تأدية المجاز الى اثبات قديم فى العدول الى المجاز لكفى في صفة الكلام أيضاً (الجواز) فيقال معنى كونه تعالى متكلما كونه خالقاً للاصوات والحروف في محالها كما قالت المعتزلة فلم يثبت كون الكلام صفة حقيقية له تعالى (قوله اذ لا يمكن الحقيقة باعتبار اضافة) فتتعذر الحقيقة يعني انه لو لم يكن مبناه على ان يكون التكوين صفة موجودة لما تم اذ لو لم يكن التكوين صفة موجودة لم تكن الحقيقة متعذرة فى وصف ذاته في كلامه الازلي بانه خالق فلا يصح القول بانه يلزم العدول الى المجاز من غير تعذر الحقيقة اذ لا يلزم ذلك على تقدير الاضافة (قوله لان من علاقات التجوز الى آخره) يعني ان جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق انما هو بطريق التجوز بعلاقة كون الشئ بالقوة وتلك العلاقة مفقودة

عليه خالق العالم فلا وجه لقوله وامتناع الخ على انه لا معنى لشهادة العقل على صحة الاطلاق بل هو أمر منقول من اللغة (قوله الاول انه يمتنع قيام الحوادث بذاته تعالى لما مر) من أنه لو قام الحادث بالقديم لزم قدم الحادث أو حدوث القديم ولزوم قيام الحوادث بذاته تعالى لو لم تكن صفة التكوين أزلية بناء على ما سبق من وجوب قيامها بذاته تعالى فلا فرق بينه وبين الوجه الرابع الا بأنه أبطل قيامها بغيره تعالى بالدليل وهنا بالبديهة (قوله فلو لم يكن فى الازل خالقا لزم الكذب أو العدول الخ) لزوم الكذب يندفع بما سبق ان الاخبار فى الازل لا تتصف بشيء من الازمنة اذ لا ماضي ولا حال ولا مستقبل بالنسبة اليه تعالى وارادة الخالق فيما يستقبل انما تكون مجازاً على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازاً في المستقبل لكنه مرجوح كما يعلم في محله * نعم لو تمسك بأنه وصف ذاته في كلامه الازلي بأنه خالق لتم بلا خلاف * ويتجه على قوله من غير تعذر الحقيقة أن المجاز لا يتوقف على تعذرها بل يكفي رجحانه اذ من القرائن كونه مقصوداً أظهر وعدم تأدية المجاز الى اثبات قديم يرجحه على الحقيقة المؤدية اليه اذ الاصل وحدة القديم فالعدول الى التعدد بقدر الضرورة * ومما يجب أن ينبه عليه ان أزلية الخلق انما تدفع الكذب بأن تكون صفة موجودة ويكون تعلقها حادثا فلا يلزم من قيامها بذاته وجود المخلوق فى الازل لانه فرع التعلق فلا يلزم كذب الوصف بناء على عدم المخلوق لان صدق الوصف لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافياً فانه لا يتحقق بدون تحقق المخلوق فيظهر لك ان بناء هذا الدليل أيضا على كون التكوين صفة موجودة اذ لا تمكن الحقيقة باعتبار اضافة بين الخالق والمخلوق وانما تمكن بالنظر الى الصفة الموجودة القديمة لانها التي تحقق بدون المخلوق دون الاضافة فانها لا تتصور بدونه * فمن قال الحكم ببناء الادلة على ان التكوين صفة حقيقية لا اضافة بين الخالق والمخلوق فيما عدا الثاني أو تغليب فهو مغلوب الوهم * وفي استلزام جواز اطلاق الخالق بمعنى القادر على الخلق جواز اطلاق الاسود بمعنى القادر على السواد بحث لان من علاقات التجوز كون الشيء بالقوة فيقال العنب المسكر للاسكار بالقوة فالقادر على الخلق بمنزلة الخالق بالقوة دون القادر على السواد * على انه لو تحقق القادر على السواد كان معناه القادر على خلقه فهو يستحق بهذا اسما من خلق السواد لا من السواد * وأما ما أورد عليه من ان لزوم

في سائر المقدورات فلا يلزم من جواز الاطلاق (قوله يمكن دفعه بانه الخ) حاصله اختيار الشق الاول والجواب عن المنع باثبات الممنوع بالتحرير (قوله على هذا أيضاً لا يكون الى آخره) هكذا في النسخة التي رأيناها فالمعنى انه على تقدير ان تكوين كل جسم واعراضه (١٩١) قائم بالجسم كما يلزم ان يكون كل جسم خالقاً ومكونا لنفسه يلزم ان لا يكون التكوين من صفاته تعالى (قوله قلت اذا كان الخلق الى آخره) حاصله منع الملازمة في قوله فلو لم يثبت له الخلق الى آخره مستنداً بتعذر الحقيقة على تقدير كون الخلق اضافة (قوله فهو ضد الحياة لقوله تعالى الى آخره) قال الشارح في شرح المقاصد وقد استدل على كون الموت وجوديا بقوله تعالى خلق الموت والحياة فان العدم لا يوصف بكونه مخلوقا ويجاب بان المراد بالخلق في الآية التقدير وهو يتعلق بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم فالمراد بخلقه احداث أسبابه على حذف المضاف وهو كثير في الكلام ومثل هذا وان كان خلاف الظاهر كاف في دفع الاحتجاج انتهى أقول حاصل الجوابين هو المنع مستنداً بجواز المجاز وقد عرفت انه يدفع بالاصل فتدبر (قوله وان لم يوجد) أي وان لم يوجد المفعول بعد يعني ان تحقق ذلك الارتباط لا يقتضي وجود المفعول لجواز أن يكون الارتباط أزليا والمفعول حادثا كذا قال (الكستلي) (قوله صفة أخرى) انتهى كلام القائل (قوله لاحتاج التكوين) قال (السيالكوتي) أجاب عنه القائل بانه يجوز ان يكون تكوين التكوين عين التكوين فتأمل (كفوي)

الجواز الشرعي ممتنع لتوقفه على عدم الايهام والاذن وعدم الجواز العقلي مسلم يمكن دفعه بأنه أريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض في الجملة أعني على مذهب من لا يقول بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل (قوله من أن تكوين كل جسم قائم به) دون تكوين العرض فانه لا يقوم بالعرض لامتناع قيام العرض بالعرض بل تكوين العرض أيضا قائم بالجسم فالواضح أن يقال تكوين كل جسم واعراضه قائم به ولا يخفى انه على هذا أيضا لا يكون من صفاته تعالى تكوين ولا تزيد الصفات على السبعة وكما يلزم كون كل جسم خالقا ومكونا لنفسه يلزم تقدم الجسم على التكوين اذ التكوين الموجود لا يقوم بالمعدوم فلا يحتاج الحادث في وجوده الى التكوين (قوله والحاصل في الازل هو مبدأ التخليق الخ) * فان قلت فعاد الكلام في تسميته في الازل خالقا فلو لم يثبت له الخلق لكان مجازاً من غير تعذر الحقيقة * قلت اذا كان الخلق اضافة غير متحققة الا بالنسبة الى المخلوق كانت الحقيقة متعذرة ويجب العدول الى المجاز * وههنا علم ان مبنى الدليل الثاني أيضا على ان التكوين صفة حقيقية اذ لو كان اضافة لتعذرت الحقيقة فبطل ما قيل كأنه أراد بقوله ومبنى هذه الادلة ماعدا الدليل الثاني أو بنى الامر على التغليب هذا * وكما ان مبنى الادلة على كون التكوين صفة حقيقية مبنى المدعوى أيضاً عليه ومبنى كون الامانة تكوينا ومبدؤه ارادة وقدرة على ان الموت صفة وجودية ضد الحياة على ما في المواقف من انه قيل الموت كيفية وجودية يخلقها الله في الحي فهو ضد الحياة لقوله تعالى خلق الموت والحياة والخلق لا يتصور الا فيما له وجود والجواب ان الخلق التقدير دون الايجاد وأما لو كان الموت عدم الحياة فهو انما يتحقق بعدم ارادة الحياة * قيل والذي يخطر بالبال ان التكوين هو المعنى الذي نجده في الفاعل وبه يمتاز عن غيره وبه (١) يرتبط بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يعم الموجب أيضاً بل نقول هو موجود في الواجب بالنسبة الى نفس القدرة والارادة فكيف لا يكون صفة أخرى * وفيه انه لو احتاجت الصفات الى التكوين لاحتاج التكوين الى التكوين وهلم جرا ونحن نقول كما انه ثبت في الواجب صفة سمع وبصر ينبغي أن يثبت التكوين فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب وارادته من اعمال آلات بها يتحقق الضرب وهو تعالى منزه عن الآلة لكنه يناسب أن يكون له صفة يناط بها الاثر تقوم مقام الجوارح في غيره كما ان له صفة سمع تقوم مقام السامعة في غيره هذا * وقوله ولا دليل على كونه صفة أخرى سوى القدرة والارادة يفيد ان مبدأ التخليق هو القدرة والارادة لا غيرهما وليس كذلك اذ لا بد من العلم أيضا (قوله

(١) (قوله وبه يرتبط بالمفعول) الظاهر انه يريد بارتباط الفاعل بالمفعول صلاحية تأثيره فيه ويريد بالمعنى الذي يختص بالفاعل مبدأ تلك الصلاحية فنقول ذلك المبدأ في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته تعالى نفس ذاته الممتازة بذاتها عن سائر الذوات هذا على رأينا (منه)

ولما استدل القائلون بحدوث التكوين بأنه لايتصور بدون المكون كالضرب بدون المضروب) يعني ان التكوين يستلزم وجود المكون كما ان الضرب يستلزم وجود المضروب الا ان وجود المضروب متقدم على وجود الضرب بخلاف المكون فانه متأخر عن التكوين فلا يجه انه لو كان التكوين مع المكون كالضرب مع المضروب لاستغنى فى وجود المحدثات عن اثبات صفة التكوين لتقدم وجودها على التكوين واللازم لعدم التكوين اما قدم المكونات أو حدوث المكون القديم والاشارة الى الجواب بقوله وهو أى التكوين تكوينه للعالم ولكل جزء من أجزائه لا فى الازل بل لوقت وجوده باعتبار انه يفيد ان التكوين القديم هو التكوين المتعلق بالعالم ولكل جزء من أجزائه فيفاد بالاضافة تعلق تلك الصفة الواحدة بأمور متعددة فى أوقات متفاوتة فيعلم ان المتعلق بالزمان هو التعلق دون نفس التكوين والحدوث صفة التعلقات * ولعدم وضوح عبارته فيما قصدة قال أشار الى الجواب اشارة الى الخفاء * ولا يخفى ان تكوينه للعالم ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه فالاولى لكل جزء بدون العطف على الابدال واللام فى قوله لوقت وجوده زائدة أو بمعنى في * والاظهر ان قوله وهو تكوينه للعالم اشارة الى انه لا تكثر فى التكوين وانما يتعدد بتعدد التعلقات والى انه متعلق بالعالم لا بصفاته والا لاحتاج التكوين الى تكوين آخر وهلم جرا والى انه متعلق بكل جزء من أجزاء العالم لا كما تقول الفلاسفة من تعلقه بالعقل الأول فقط واستناد باقي الممكنات الى العقول والاظهر من الكل انه دفع لما يورد من أن تكوين الشيء ان كان في حال العدم لزم اجتماع الوجود والعدم وان كان في حال الوجود لزم تحصيل الحاصل حتي دفع بأن تكوينه حال حدوثه فاثبت حال الحدوث واسطة بين الوجود والعدم وهو ظاهر البطلان والحق ما أشار اليه من ان التكوين حال الوجود بهذا التكوين ومن البين ان قوله لوقت وجوده متعلق باضافة التكوين الى العالم وأجزائه وتقييد الاضافة يدل على توقيت التعلق وحدوثه لا على توقيت الوجود الذي تعلق به التكوين مع قدم التعلق فلا يظهر ماقيل الانسب بالمتن ان التعلق قديم كالتكوين وللمكون حادث بأن يتعلق فى الأزل التكوين بوجود الحادث في وقت معين فوجد على طبق تعلق التكوين * وكون هذا البيان تحقيق مايقال بناء على ان ملخصه ليس الا منع لزوم قدم المكون من قدم التكوين بسند انه لايلزم من قدم الارادة وقدم القدرة قدم المرادات والمقدورات واما جعل العلم سندا لذلك المنع فغير ظاهر لان تعلق العلم قديم لانه تعالى عالم بالاشياء في الازل الا أن يراد تعلق العلم بالشيء بعد الوجود فان للعلم تعلقاً آخر به بعده سوى التعلق الازلي به (قوله ومايقال الخ) قيل أي في جواب استدلال القائلين بحدوث التكوين وحاصله منع الملازمة في قوله فلو كان قديما لزم قدم المكونات وقد يتوهم انه اعتراض على قوله والتعلق اما ان يستلزم الخ وحاصله ان الترديد قبيح اذ التعلق يستلزم الحدوث ولا يخفى ان الامر فيه هين على انه لو جعل الجواب الزاميا لخرج الترديد عن القبح هذا * والحق انه منع لاستلزام قدم التكوين قدم المكون لان تعلق التكوين به يستلزم الحدوث سواء كان التكوين قديما أو حادثا * والجواب المشار اليه بقوله وفيه نظر تصوير معنى القديم والحادث على وجه يندفع به المنع وتتضح الملازمة * وفيه نظر آخر وهو ان المنع لا يضر لانه يكفي فى حدوث التكوين ان الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث والاظهر ان المراد انما يقال فى بيان

(بطلان)

(قوله فلا يظهر ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ليس الا تكوينه لكل جزء من أجزائه) فيه ان الكل المجموعي ليس عين الافرادي ووجوده ليس عين وجوده وعليه مبنى الدليل المشهور في اثبات الواجب كما مر فيما سبق فكيف يكون تكوينه عين تكوينه (قوله اشارة الى انه لا تكثر في التكوين) لا يخفى انه على هذه التوجيهات الثلاثة يستدرك قوله لوقت وجوده وعلى الثالث يستدرك قوله للعالم أيضاً فتدبر (قوله بان تكوينه حال حدوثه الخ) قال الشريف في شرح المواقف ومنهم من أجاب بان التأثير فى زمان الخروج من العدم الى الوجود وليس ذلك زمان الوجود ولا زمان العدم بل زمان الواسطة بينهما ومن النافين للواسطة من جوز تقدم التأثير على حصول الاثر فقال التأثير حال العدم في آن وحصول الاثر في آن آخر يعقبه وليس في ذلك اجتماع الوجود والعدم أصلا انتهي

(قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي . . (ولي الدين).

(قوله لان عدم تصور التكوين الخ) فيه بحث اما الاول فلان معنى عدم (١٩٣) تصور التكوين بدون المكون

بطلان استلزام قدم التكوين قدم المكون ان التعلق يستلزم الحدوث وفيه نظر وحينئذ لا نظر الا ما ذكره الشارح (قوله نعم اذا أثبتنا صدور العالم الخ) يشعر بانه يتم منع استلزام قدم التكوين قدم المكون لو بين صدور العالم عن الصانع بالاختيار كذلك وفيه بحث لان عدم تصور التكوين بدون المكون يوجب كون المكون قديما لقدم التكوين سواء كان الصانع مختاراً أو موجبا (قوله ومن ههنا يقال) أي من اثبات اختيار الصانع كذلك وقيل أي من ان المراد بالحادث ماالوجوده بداية وبالقديم خلافه* وفيه نظر لان مجرد ان الحادث عندنا ماالوجوده بداية لايوجب اضافة التكوين الى كل جزء من العالم وقدم شيء من أجزائه مالم يثبت ان اضافة التكوين توجب الحدوث بمعنى ثبوت البداية للوجود وانما يثبت هذا بثبوت ان الصانع مختار * لا يقال الرد يحصل بتخصيص تكوين كل جزء بوقت سواء ثبت الاختيار كذلك أولا * لانا نقول فليكن وقت وجود البعض الازل (قوله والحاصل) أي حاصل الجواب عن الاستدلال* وأراد بالصفة الاضافية مالا ينفك عن الاضافة والا فكون الضرب نفس الاضافة ممنوع* وأراد بكون التكوين صفة حقيقية انه لايستلزم الاضافة وذلك لان الضرب اسم لما قام بالفاعل مأخوذاً مع الاضافة فلا ينفك عن الاضافة والتكوين اسم لما قام بذاته تعالى مع قطع النظر عن تعلقه بالمكون لكن المشهور من الصفة الحقيقية مايقابل الاضافة* وما وقع في عبارة المشايخ هو تفسيره باخراج المعدوم من العدم (قوله وهو غير المكون عندنا) المكون اسم مفعول كما يفصح عنه بيان الشارح ولو كان المقصود الرد على من ينفي وجود التكوين وعدم زيادته في الوجود على الذات ويقول ليس في الخارج تكوين بل هو أمر عقلي ينبغي أن يقال وهو غير المكون اسم فاعل لان من يثبته يثبته زائداً على المكون قائما به لازائداً على المكون اسم مفعول * والاظهر أن المراد انه غير المكون من حيث انه مكون يعني غير التكوين القائم بالمفعول والمقصود به الرد على أبي الهذيل حيث جعله قائما بالمكون اسم مفعول وحينئذ نبه عليه بأن الفعل غير المفعولية كالضرب مع المضروبية وبانه لو كان نفس المكون لزم أن يكون الخ والمراد بقوله عندنا جمهور القائلين بالتكوين لا المتكلمين فان جمهورهم لم يقولوا به* ولزوم أن لايكون تعالى خالقا مكونا واحد الا انه جعلهما وجهين باعتبار جهتي اللزوم* والاولى أن يقول وهذا يوجب عدم كونه خالقا والعالم مخلوقا ليظهر تفريع قوله فلا يصح القول بانه خالق العالم* وكون التكوين عين المكون انما يستلزم أن يكون خالق السواد أسود لان التكوين الذي هو عين السواد قد قام به ويستلزم أيضا كون خالق السواد سواداً وانما يستلزم كون هذا الحجر خالق السواد لان السواد الذي هو عين تكوينه وخلقه قد قام به *وكون الوجوه تنبيها على بداهة تغاير الفعل والمفعول ينافي كون أحد الوجوه تغاير الفعل والمفعول بالضرورة وأيضا لم يجعل المطلوب بداهة المغايرة بل نفس المغايرة فينبغي أن يقال وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون لكون الحكم ضروريا وتأويل ماذكره ان كلمة على ليست صلة للتنبيه والتقدير وهذا كله تنبيه على تغاير التكوين والمكون بناء على ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري * وبعد فيه بحث لان بداهة كون الفعل مغايراً للمفعول

استلزامه اياه متأخراً وجود المكون عن التكوين كما صرح به فيما سبق ولا يخفى انه بهذا المعنى لايوجب كون المكون قديماً لقدم التكوين وأما ثانياً فلان اللازم لعدم تصور التكوين بدون المكون قدم التكوين أو قدم المكون أو حدوث التكوين على طبق ماذكره عند شرح قولهم لو كان قديماً لزم قدم المكونات لئلا يتجه الاستغناء في وجود المحدثات عن اثبات التكوين فلا يستقيم قوله يوجب كون المكون قديماً لقدم التكوين فتدبر (قوله أي حاصل الجواب) يعني به الجواب الذي أشار اليه المصنف (قوله والاولى ان يقول) أي بدل قوله وهذا لايوجب كونه خالقاً والعالم مخلوقا (قوله ليظهر تفريع قوله الخ) اذ لا يظهر تفريعه على ما ذكره فان عدم ايجاب كونه خالقاً لاينافي كونه خالقاً (قوله قد قام به) أي بهذا الحجر (قوله ينافي كون أحد الوجوه الخ) اذ يلزم حينئذ كون الشيء تنبيها على نفسه (قوله وأيضاً

(عصام) لم يجعل الخ) حيث لم يقل كونه غير المكون بديهي بل قال وهو غير المكون عندنا (قوله على ان الحكم بتغاير الخ) فيه انه يرد عليه حينئذ منع كون الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروريا فتأمل

لا يستلزم بداهة كون التكوين مغايراً للمكون لان بداهة القانون لا تستلزم بداهة الفروع المتدرجة تحته فيجب أن يحمل قوله ان الحكم بتغاير الفعل والمفعول ضروري على ان الحكم بتغاير كل فعل بخصوصه ومفعوله ضروري * وقوله في أمثال هذه المباحث الظاهر في هذا المبحث يعني بحث اتحاد التكوين والمكون والظاهر في قوله بل يطلب لكلامه بل يطلب لكلامهم وكأنه راجع الى من له أدنى تمييز ولا يقتصر الواجب على ان يطلب لكلام العلماء الراسخين محملا يصلح محلا للنزاع بل يجب أن يطلب لكلام كل عاقل محمل يصلح لان ينسب اليه وكون التحقيق ان الايجاب تعلق القدرة وكذا الخلق والتكوين دون تعلق الارادة مع ان الحادث مع تعلق الارادة واجب كما انه مع تعلق القدرة كذلك مبني على انه انما وجب حين تعلق الارادة لانه تعلق القدرة التامة على وفقها ولهذا لا يجب بارادتنا لانه ليس مع ارادتنا تعلق قدرة تامة غير ظاهر ولا يليق تكثر القدماء اذا كان عنه بد والمراد بالمتغايرة المنفك بعضها عن بعض (قوله كرر ذلك الخ) كرر الشارح وجه التكرار تأكيداً وتحقيقاً فتنبه * وقوله تخصيص المكونات بوجه دون وجه كان الاولى منه تخصيص المقدورات لان تعلق التكوين بعد تخصيص الارادة * وفي اثبات صفة الارادة له تعالى مخالفة للفلاسفة في كونه تعالى موجباً وفي كونه ذاتا بحتا لا صفة له وأيضاً القول بنظام العالم ووجوده على الوجه الاوفق الاصلح من الوجوه الممكنة دليل على كونه مختاراً فاعتراف الحكيم به يوجب بطلان حكمه بالايجاب اذ لو كان الله تعالى موجباً لم يكن وجود العالم على الوجه الاصلح بل على الوجه المتعين الذي لا وجه وراءه فلا يجب ان الوقوع على الوجه الاصلح أوجبه الكامل المطلق للمناسبة الكمالية كما قاله الحكيم فلا يدل على الاختيار الا أن يقال المراد بالوجوه الممكنة بالنظر الى ذات العالم ولا ينافي ذلك الامكان ايجاب المبدأ وقد يقال اقتضاء النظام الاختيار بديهي (قوله ورؤية الله تعالى بمعنى الانكشاف التام بالبصر) أي المراد الانكشاف التام لاما تعتاده النفس من ادراك المقابل للبصر على مسافة مخصوصة باحاطة الخطوط الشعاعية به أو بانطباعه في حاسة البصر والمراد الانكشاف التام بحاسة البصر لا بصفة ذاتية كصفة البصر لله تعالى بان يخلق الله تعالى صفة للعبد قائمة بذاته يدرك بها ذاته تعالى على نحو ادراك الاشياء بالبصر وقد يقال للمعتزلة أن يقولوا لا نزاع لنا في الرؤية بهذا المعنى بل في الرؤية بالمعنى المعتاد والمراد(١) باثبات الشيء كما هو بحاسة البصر اثباته في نظر العقل والقوى الادراكية (قوله جائزة في العقل بمعنى ان العقل اذا خلي ونفسه الخ) قد سلك المصنف في اثبات الرؤية طريقاً قويماً موجزاً وذلك ان العقل حاكم بجواز الرؤية وما حكم به العقل ما لم يقم دليل على بطلانه يجب قبوله والا لارتفع الامان عن العقل واذا جازت ودلت عليها النصوص فقد ثبتت اذ لا يجوز تأويل النص ما لم يقم دليل على عدم صحة ظاهره فاثبات صحة الرؤية بأدلة ذكروها مستغنى عنه ولا حاجة الا الى ابطال دليل الامتناع الا ان تجعل أدلة الصحة معارضات مع أدلة الامتناع فمن قال الجواز بمعنى فسره الشارح به هو الامكان الذهني وليس بمحل النزاع اذ الخصم قائل به لم يأت بشيء وقوله ما لم يقم برهان على ذلك لاحاجة اليه لان قيام البرهان لا يجامع تخلية العقل وقوله مع

(قوله بل يجب ان يطلب الخ) وفي الكشاف قد روي عن عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه لا تظنن بكلمة خرجت من في أخيك سوأ وأنت تجد لها في الخير محملا ذكره في شرح أول سورة النساء

(قوله فمن قال الجواز الخ) قاله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(١) قوله والمراد باثبات الشيء كما هو أي كالذي هو به أي اثبات الشيء اثباتا مثل الحال الذي الشيء متصف به أي اثباتا مطابقا للواقع ابن أبي شريف

ان الاصل عدمه علاوة أي العقل يجوز ويستوي تجويز العقل بأن الاصل عدم البرهان وفيه ان الاصل في الحوادث العدم والبرهان على الامر الثابت أزلا وأبداً أزلي ليس الاصل عدمه وقد نبه بجعل جواز الرؤية ضروريا على ان استدلال أهل الحق تنبيه فلا تجدي فيه المناقشة وقدم الدليل العقلي على النقلي مع ان التعويل على النقلي لما فيه من الضعف والتكلفات حتى ان الشيخ أبا منصور لم يتمسك الا بالنقل على ماقيل ولذا قدموا الدليل النقلي لان الدليل النقلي انما يبقى على دلالته اذا لم تمتنع الدعوى عقلا فتصحيح الرؤية عقلاً مقدم على التعويل على شهادة النقل على انك عرفت انه تنبيه فلاوصمة له بضعفه واشتماله على التكلف فلا حاجة الى انه قدم العقلي سلوكا لطريق الترقي من الاضعف الى الاقوى (قوله ضرورة انا نفرق بالبصر بين جسم وجسم وعرض وعرض) فيه ان الفرق بين جسم وجسم بالبصر لايستلزم كونه مرئياً وأن القطع بشيء وجداني لايحتاج فيه الى دليل فكان الظاهر أنا نرى الاعيان والاعراض ضرورة أنا نفرق الخ لانا نفرق بالبصر بين الاعمى والاقطع مع أن العمى والقطع ليسا مرئيين (قوله ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة) ولا بد من عدم تجاوز العلة محل الحكم فلا يصح أن يكون موجوداً في المعدوم الذي تمتنع رؤيته بالاجماع فلا يمكن أن تكون تلك العلة الامكان المشترك بين المعدوم والموجود ولا شيأ من الامور العامة ولذا قال في المواقف وهذه العلة المشتركة اما الوجود أو الحدوث ثم بعد سقوط الامكان أيضاً الترديد ممنوع لجواز أن يكون الوجود بشرط الحدوث أو الامكان ولو قيل ذلك داخل في الترديد يتجه انه ليس الوجود المشروط مشتركا بين الصانع وغيره ويمكن أن يمنع أيضاً مستنداً بان العلة كون المرئي في جهة من الرائي على نسبة مخصوصة ولا يبعد أن يجعل هذا المنع داخلا فيما سيذكره الشارح كالمنع بسند جواز علية التحيز المطلق أو وجوب الوجود بالغير ويريد بنفي مدخلية العدم في العلية انه لا مدخل له في علية الامر المتحقق والا فعدم العلة علة لعدم المعلول وأورد عليه أن العدم لا يكون فاعلا للوجود ولا مانع من عليته بوجه آخر (قوله وكذا يصح ان ترى سائر الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح وغير ذلك) دفع لما أورد على دليل صحة الرؤية من انه يستلزم صحة رؤية جميع الموجودات من الاصوات والطعوم والروائح والتزامها مكابرة محضة وخروج عن الانصاف وحيز العقل ووجه الدفع منع بطلان اللازم بالتزام صحة رؤيتها ومنع كونها مكابرة بل هو استبعاد ناشيء عما هو معتاد في الرؤية وحقائق الاشياء لاتؤخذ من العادات بل من حكم العقل الخالص من الهوى والتقليد الذي هو أصل السعادات (وقوله وحين اعترض بأن الصحة عدمية الخ) لانه سلب ضرورة الوجود والعدم ويتجه عليه المنع بسند انه سلب امتناع الوجود والعدم وسلب الامتناع هو الوجودي وقوله ولو سلم فالواحد النوعي الخ معناه انه لو سلم استدعاء الصحة العلة فلا نسلم استدعاءها علة مشتركة لجواز كون صحة رؤية الجسم والعرض واحدة بالنوع وجواز تعليل الواحد بالنوع بالعلل المتعددة ولك أن تقول يجوز أن لا يكون واحداً بالنوع بل مختلف الحقيقة وحينئذ يكون صحة التعليل بالمتعدد أظهر فمن توهم صحة منع جواز الوحدة النوعية فقد بعد عن الاستقامة وليس لك أن تقول الاولى جمع منع عدم استدعاء الصحة العلة وتسليمه ومنع استدعائه العلة الوجودية لان المنوع وقعت على ترتيب

(قوله فلا تجدي فيه المناقشة) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله ولا يبعد ان يجعل الخ) فيه تعريض للمحشي الخيالي بان ماذكره من المنوع بقوله يرد عليه ان التحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة داخل في قول الشارح وفيه نظر لانئ آخر كما هو الظاهر (قوله سيذكره الشارح) أي بقوله وفيه نظر الخ (ولي الدين)

(قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله ويدفعه انه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري فيه بحث اذ قوله بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في كونه وجوديا يدل دلالة جلية على ان الجواب بتحرير الطريق السابق بحيث تندفع الاعتراضات (قوله وأورد أيضاً الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله واستصعب السيد السند الخ) وذلك حيث قال فى شرح المواقف ولقد بالغ المصنف في ترويج المسلك العقلي لاثبات صحة رؤيته تعالى لكن لا يلتبس على الفطن المنصف ان مفهوم الهوية المطلقة المشتركة بين خصوصيات الهويات أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلا وان المدرك من الشبح البعيد هو خصوصيته الموجودة الا ان ادراكا اجمالي لا يتمكن به من تفصيلها فان مراتب الاجمال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذي بصيرة فليس يجب أن يكون كل اجمال وسيلة الى تفصيل أجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال الا يرى الى قولك كل شئ فهو كذا وفي هذا الترويج تكلفات أخر يطلعك عليها أدنى تأمل فاذن الاولى ما قد قيل من ان التعويل في هذه المسئلة على الدليل العقلى متعذر فلذا ذهب الى ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية انتهى (قوله اما منع الخ) هذا خلاصة ما ذكره الشارح فى شرح المقاصد حيث قال وجوابه ما مر فى بحث الوجود من ان الوجود مشترك بين الكل عند جمهور المتكلمين غاية الامر ان الاعتراض يرد على الاشعري الزاما مادام كلامه محمولا على ظاهره وأما بعد تحقيق ان الوجود هو كون شئ له هوية فاشتراكه ضروري انتهى (قوله وأما مايقال الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين) (بصحة :

مقدمات الدليل وهي انه لابد للصحة المشتركة بين العين والعرض من علة مشتركة وهي اما الحدوث أو الامكان أو الوجود والاولان باطلان فتعين الثالث فالمنع الاول لوجوب العلة للصحة والثاني لوجوب اشتراكها والثالث لمنع بطلان علية الحدوث والامكان والرابع لمنع تعين الوجود للعلية بعد بطلان علية الحدوث والامكان الا انه يتجه ان منع اشتراك الوجود أول ما يتعلق انما يتعلق بالمنفصلة القائلة وهي اما الوجود أو الحدوث أو الامكان فالاولى أن يكون منعا ثالثا وكما يمكن منع اشتراك الوجود حتى لا يصلح أن يكون الوجود علة يمكن منع اشتراكه بين الواجب والممكن فلا تثبت صحة رؤية الواجب (قوله أجيب بان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها ولا خفاء في لزوم كونه وجوديا الخ) أورد عليه ان هذا استدلال آخر لا دفع الاعتراض عن الطريق الاول اذ تقريره ان العلة وجودية وليست في صورة ادراك الشبح من بعيد خصوصية الجوهر والعرض بل الوجود المطلق وهو مشترك بين الواجب والممكن ويدفعه أنه جواب بتغيير الدليل وأورد أيضاً ان الهوية المطلقة أمر اعتباري كمفهوم الماهية والحقيقة فلا تتعلق بها الرؤية أصلا بل بخصوصية الا ان رؤيتها اجمالية لا يقدر بها على تفصيل خصوصيات المبصر فتوهم ان المدرك والمبصر ليس الخصوصية واستصعب السيد السند هذا الاشكال بحيث حكم بأن الدليل العقلي لا يصلح للتعليل والصالح للتمسك به انما هو ظاهر المنقول ويمكن دفعه بأن المراد ان رؤية الشبح من بعيد لا تفيدنا الا ادراك ان المرئي موجود من الموجودات، فلو لم يمكن صحة رؤية كل موجود لم يكن أثر رؤية الشبح هذا الادراك بل ادراك انه جوهر من الجواهر أو عرض من الاعراض أو موجود ممكن ولم يرد ان المبصر الهوية المشتركة * فان قلت لو كان المدرك الموجود من حيث انه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرائي بين كونه واجبا وجوهرا وعرضا * قلت يبقى فى مقام التردد بعض احتمالات لا يسعه المقام (قوله وهو المعني بالوجود واشتراكه ضروري) اما منع لكون وجود كل شئ عينه أو تأويل لقول من قال بعينية الوجود بأن العين هو الوجودات الخاصة لا مفهوم الوجود ولا يخفى ان كون المدرك الهوية المطلقة بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية والعرضية قابل للمنع ونظر الشارح يرجع اليه اذ حاصله انه يكفي مشترك بين الجوهر والعرض لكنه لم يلخصه وهو الممكن الموجود * وأما مايقال ان هذا الدليل منقوض

(قوله وأما مايقال ان هذا الدليل منقوض الخ) وحاصل النقض ان الدليل بجميع مقدماته جار في الملموسية مع تخلف الحكم لامتناع ملموسيته تعالى وحاصل الدفع منع التخلف والتزام صحة ملموسيته تعالى لما اشتهر عن الشيخ الاشعري فتأمل (كفوي)

بصحة الملموسية فيدفعه ان ما تقرر انه يجوز أن يدرك بكل حاسة ما يدرك بالاخرى يفيد استلزام صحة الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته والاولى بقوله دون خصوصية جوهريته أو عرضيته دون خصوصية عينية أو عرضية واللائق بقوله أن يكون متعلق الرؤية هو الجسمية وما يتبعها من الاعراض هو العينية وما يتبعها من الاعراض (قوله وتقرير الثاني ان موسى عليه السلام قد سأل الرؤية) ومما يدل على الامكان انه نفى الرؤية دون امكانها فلو كانت ممتنعة لنفى الامكان تصحيحاً لاعتقاده أو اعتقاد قومه ومنه كلمة لكن حيث قال ولكن انظر الى الجبل فانه في قوة ولكن يمكن عند حصول استعدادك وقبل حصوله لانطبق كما لا يطبق الجبل مع كمال شدته ولو كانت ممتنعة لا يكون لكلمة لكن موقع وتكون بمنزلة لن تراني ولكن تمتنع الرؤية ويتجه على دلالة تعليق الرؤية بالامر الممكن على امكانه انه ممنوع وان ماذكره (١) لا يدل الا على ثبوت المحال عند ثبوته لا على امكان المحال عند امكانه وتعليق ثبوت المحال على الممكن الذي لا يثبت جائز لانه لا يلزم ثبوت المحال ولذا صح ان انعدام المعلول انعدام العلة وان كانت واجبة غايته أنه يلزم عدم ثبوت الممكن الذي لا يكون بدون المحال وانما لا يجوز تعليق الامكان على الامكان لانه يلزم امكان المحال وكذا ماقيل في بيانه انه لو كان المعلق على الممكن ممتنعاً لامكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم ممنوع لان التعليق لا يقتضي الا الصدق عند الصدق لا الامكان عند الامكان ويمكن دفعه بأن المراد ان جعل عدم الممكن علامة عدم شيء يدل على امكانه ولا يعلق وجود الممتنع بالممكن المعدوم لبيان عدمه فتأمل (قوله لان معناه الاخبار بثبوت المعلق عند ثبوت المعلق به) يرد عليه أنه لو كان كذلك لتوقف صدق التعليق على تحقق الثبوتين فالاولى على تقدير ثبوت المعلق به (قوله فسأل ليعلموا امتناعها كما علمه) ولم يقل أرهم لينظروا إليك لان نفي رؤيته أدل على الامتناع من نفي رؤيتهم وربما يقال سأل ليطمئن قلبه بتأييد ماعلمه بالوحي كما سأل ابراهيم عليه السلام حيث قال رب أرني كيف تحيي الموتى قال أولم تؤمن قال بلى ولكن ليطمئن قلبي وقوله وبأنا لا نسلم الظاهر فيه وانا لا نسلم ليكون عطفاً على ان سؤال موسى عليه السلام ووجه كون المعلق عليه استقرار الجبل حال تحركه ان الامر بالنظر

---

(١) قوله وان ماذكره لا يدل الخ فيه ان المتبادر في اللغة من تعليق وقوع الشيء بوقوع الشيء الذي هو ممكن في نفسه واشتراطه به ان يكون وقوع المعلق ممكنا كما صرح به في شرح المواقف والمقصود به في هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة في اللغة وما ذكره المحشي من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وهو ليس بمعتبر في ظواهر الآيات شجاع الدين وقوله كما صرح به في شرح المواقف حيث قال لا يقال فائدة التعليق ربط العدم بالعدم مع السكوت عن ربط الوجود بالوجود لانا نقول أن المتبادر في اللغة من مثل قولنا ان ضربتني ضربتك هو الربط في جانبي الوجود والعدم معا لا في جانب العدم فقط كما هو المعتبر في الشرط المصطلح انتهى فتأمل افاده السيد الكفوي

(قوله فيدفعه الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري أجاب عنه بعض الفضلاء بانا نلتزم صحة ملموسية الواجب فان ماتقرر عن الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالحاسة الاخرى يفيد استلزام صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل باللمس لم يلتفت الى البحث عن صحته وانت خبير بان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية والمشمومية والمسموعية وهو سفسطة لا يقبلها الطبع السليم ولذا قال في شرح المقاصد واما النقض بصحة الملموسية فقوي فالانصاف ان ضعف هذا الدليل جلي انتهى وأنت خبير بان هذا ليس بالانصاف بل خروج عن الانصاف لانه لا شبهة في استلزام ماقرره الاشعري صحة اللمس وماذكره من اقتضاء المذوقية والمشمومية والمسموعية انما يرد لو ورد على الاشعري لا على عصام الدين وماذكره من عدم قبول الطبع انما هو بناء للغائب على الشاهد وهو ليس بدليل لكن بقي فيه ان هذا الدفع انما يكون على من قبل ماتقرر عن الاشعري وأما على غيره فلا (ولي الدين)

(قوله وكذا ماقيل) القائل السيد السند في شرح المواقف (قوله يدل على امكانه) فيه ان هذا على تقدير تمامه كون التعليق في الآية الكريمة من هذا القبيل يحتاج الى الدليل حتى يتم الاستدلال وسر الامر بالتأمل اشارة الى هذا (كفوي)

(قوله وزيف بان الخ) مزيف هذا الاستدلال هو الامام الآمدي ولخصه صاحب المواقف في مبحث الرؤية وفصله سيد المحققين في شرح المواقف وأوضحه غاية الايضاح فارجع اليه ان شئت (ولي الدين)

كان حال تحركه لانه أريد ان استقرار الجبل حال تحركه فلندفع الجواب بأنه خلاف الظاهر كما يندفع بأن ترتيب الدليل النقلي بعد ترتيب الدليل على الجواز العقلي ويمكن أن يستند منع امكان المعلق عليه بأن استقرار الجبل حال تجلي الرب يجوز أن يكون ممتنعاً وقد يلتزم ان القوم كانوا مؤمنين بالله كافرين بنبوة موسى عليه السلام لانهم ارتدوا بدليل قولهم لن نؤمن لك فلا يكفيهم قول موسى عليه السلام الرؤية ممتنعة وينفعهم حكم الله بالامتناع ويمكن دفعه بأنهم بعد كفرهم لابد للرسول من بيان الامتناع قبلوه أولا وبيان الله قبوله أرجى فلا يكون السؤال عبثاً ولو أريد الاستقرار بشرط الحركة لم يمنع امكانه نعم كونه خلاف الظاهر متجه (قوله واجبة بالنقل) بعد الفراغ من مقام صحة الرؤية شرع في مقام الوقوع وعبر عن الوقوع بالوجوب لان الوجود مسبوق بالوجوب بل محفوف بالوجوبين كما تقرر في محله أو أراد الوقوع بالضرورة لان ما أخبر به المخبر الصادق واقع بالضرورة أو أراد بالوجوب الثبوت فمعنى الواجبة بالنقل الثابتة به ومعنى ايجاب رؤية المؤمنين اثباته وقوله ورد الدليل السمعي ليس تكراراً لقوله واجبة بالنقل لاشتماله على فوائد خلا عنه قوله واجبة بالنقل كون النقل دليلا مفيداً لليقين على ما يفيده لفظ الدليل في المشهور وعموم الرؤية للمؤمنين والاختصاص بدار الآخرة (قوله أما الكتاب فقوله تعالى وجوه الآية) للخصم في الآية تأويلات ذكرت في المبسوطات وبقي عليهم بعض التأويلات أقرب مما ذكروه وهو أن ربها عبارة عن أصحاب الوجوه الناظرة أي وجوه ذات بهجة ناظرة الى أصحابها لان النظر اليهم يوجب السرور وأن الى ربها بمعنى في ربها ناظرة أي متفكرة وتشبيه الرؤية برؤية القمر ليلة البدر كناية عن ان الرؤية تم الكمال وليست كرؤية الهلال مختصة ببعض المستهلين * ولم يبلغ مع اجماع أحد وعشرين من أكابر الصحابة في روايته حد التواتر لانهم لم يجتمعوا في الرواية بل روى كل عن راو وانما تفيد رواية الكثير المفيد التواتر لو سمع منهم جميعاً لا ان سمع من واحد نقل عن واحد منهم وهكذا (قوله وأما الاجماع فهو ان الامة كانوا مجتمعين الخ) الخصم لا يسلم الاجماع بل يتوهم السكوت من تحقيق الآيات والسنن من كثير من أهل قرن وللامام الرازي اثبات اجماع آخر وهو ان الامة أجمعوا على قولين صحة الرؤية مع الوقوع وامتناعها مع نفي الوقوع فبعد اثبات الصحة بالدليل العقلي لو أنكر الوقوع لكان قولا ثالثاً هو القول بالصحة مع عدم الوقوع والقول الثالث خرق للاجماع على أحد الامرين وزيف بأن من نفي الصحة والوقوع لم يقل بالوقوع بعد الصحة بل سكت عنه فالقول به ليس خرق الاجماع ويمكن دفعه بأن من نفي الوقوع الدال عليه ظواهر الادلة السمعية الملتزمة لاهل الشرع لو لم يمتنع العمل بها لم ينفه الا للامتناع فلا محالة بعد ثبوت الصحة يحكم بالوقوع وكما كانوا مجمعين على ان الآيات الواردة في ذلك محمولة على ظواهرها كانوا مجمعين على ان السنن الواردة أيضاً كذلك ولما كان الاجماع في الآيات مستلزما للاجماع في السنن اكتفى به * فان قلت لو أجمع الامة على كون الدليل النقلي محمولا على ظاهره وقام دليل على امتناع ظاهره ينبغي أن لا يعمل بهذا الاجماع لظهور الخطا في الاجماع وابتنائه على عدم الاطلاع على الامتناع * قلت نفي الخبر الصادق اجماع الامة على الخطا فالاجماع يحكم بأن دليل الامتناع شبهة ومصادمته الاجماع باطل (قوله والجواب منع

(قوله فاندفع الجواب) أي جواب الشارح (قوله لان الوجود مسبوق بالوجوب) فالوجوب لازم الوجود فذكره ههنا بطريق الكناية عن الوجود والوقوع (قوله أو أراد بالوجوب الثبوت) فانه معناه اللغوي والفرق بين هذا وبين الاول ان الوجوب في هذا بمعنى الثبوت وفي الاول بمعناه الحقيقي الا انه جعل كناية عن الثبوت (قوله اثباته) فالايجاب مأخوذ من معناه اللغوي وهو الثبوت وأنت خبير بانه يمكن أخذه من الوجوب السابق على الوجود ومن الوقوع بالضرورة (قوله لان النظر اليهم يوجب السرور) تعليل لقوله أقرب مما ذكروه يعني ان سوق الآية الكريمة لبشارة المؤمنين وبيان أنهم يومئذ في غاية الفرح والسرور وهذا التأويل يناسبه لان النظر الى أصحاب الوجوه الناضرة ذوي البهجة يوجب السرور لصاحب النظر بخلاف ما ذكروه من التأويلات فان كل واحد منها لا يلائم ذلك كما في شرح المقاصد والمواقف (قوله ولم يبلغ) أي لم يبلغ الحديث المذكور (كفوي)

(هذا)

هذا الاشتراط) إما مطلقاً بناء على ان الاشاعرة جوزوا رؤية مالا يكون مقابلا ولا في حكمه من المرئي في المرائي بل جوزوا رؤية أعمى الصين بقة الاندلس أو في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز أن لا يشترط في رؤيته المقابلة المشروطة في رؤية الشاهد وتحقيقه ان المراد من الرؤية انكشاف نسبته الى ذاته المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه فقوله وقياس الغائب على الشاهد فاسد اشارة الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة الي منع الاشتراط مطلقاً يعني لو سلم الاشتراط ففي الغائب ممنوع (قوله وقد يستدل على عدم الاشتراط برؤية الله تعالى ايانا) يرد عليه ان هذا الاستدلال ينفي اشتراط المسافة واتصال الشعاع وكون المرئي في جهة من الرائي لكن لا ينفي كون المرئي في مكان ويمكن دفعه بأنه ينفي اشتراط المكان لزوم حاجة الله تعالى في رؤيتنا الي مكان وكأن المستدل استدل على عدم اعتبار هذه الامور في مفهوم الرؤية وامكان تحقق حقيقة الرؤية بدونها فيصح حمل الادلة السمعية على ظواهرها بناء على ان الله تعالى يقدر أن يودع قوة الرؤية الغير المشروطة بها في أبصارنا فما ذكره من النظر مندفع (قوله لو كان جاز الرؤية والحاسة سليمة لوجب أن يرى) لعدم توقف رؤيته على شرط (والا) أي وان لم يجب أن يرى (لجاز أن لا ترى جبال شاهقة بحضرتنا مع وجود شرائط الابصار وهو سفسطة) وتحقيق الجواب اما منع استلزام جواز رؤيته رؤيته لتوقف الرؤية على خلقها وإما منع استلزام عدم رؤيته عدم رؤية الجبال الشاهقة الحاضرة عندنا بسند أن الرؤية بخلق الله تعالى والعادة جرت بخلق الرؤية في الجبال دون ذاته وإما منع كون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز أن لا يخلق الله تعالى الرؤية ويمكن منع استلزام جواز الرؤية الرؤية بسند أن رؤيته تعالى مشروطة بطاقة العبد ولهذا منعها عن موسى عليه الصلاة والسلام لانه لم يكن له طاقتها وطاقة ذلك انما تعطي في الآخرة (قوله ومن السمعيات) عطف على قوله من العقليات في تركيب وأقوي شبههم من العقليات وقد أورد منوعا أربعة منع كون الابصار للاستغراق ومنع كون الاستغراق فيه لعموم السلب لجواز أن يكون لسلب العموم فان النفي الداخل علي العام يكون لنفي العموم ومنع كون ادراك البصر الرؤية مطلقاً لجواز أن تكون الرؤية على وجه الاحاطة ومنع عموم الاوقات لجواز اختصاصه بأوقات الدنيا والاحوال لجواز أن يكون مختصاً بحال قوة للباصرة في الدنيا لكن لا يخفى أن قوله تعالى يدرك الابصار للاستغراق وعموم الاوقات والاحوال فحمل لا تدركه الابصار على خلاف ذلك خلاف ظاهر النظم وههنا منع خامس وهو جواز أن يكون المراد نفي ادراكها بأنفسها من غير اعانة الله اياها * فان قلت دلت الآية على نفي الوقوع والخصم يدعى الامتناع فكيف ينفعه التمسك بها * قلت نجعل الآية مدحاله تعالي بنفي الرؤية وما كان عدمه مدحاله كان وجوده نقصا يمتنع عليه تعالي * فان قلت كيف يسلم كون التركيب مفيدا لعموم السلب والعام تحت السلب * قلت كثيرا ما يصرف العموم الذى في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار والمبالغة كما في وما أنا بظلام للعبيد فانه مبالغة في نفي الظلم وليس نفياً للمبالغة في الظلم ويمكن أن نجعل الآية دليل صحة الرؤية بأن يقال ادراك الأبصار له تعالي أن تصير مدركة له وادراكه الابصار أن يصير مدركا لها فالمعنى أن ادراك الابصار له ليس كادراك الابصار للاشياء

ففيه اضمار بلا مرجح ولعله من سقطات القلم والصحيح ولم يبلغ الحديث (قوله لزوم حاجة الله تعالى) كما ان نفيه اشتراط الجهة لزوم الحاجة الى الجهة (كفوى)

(قوله انتهز فرصة) والفرصة الشرب والنوبة يقال وجد فلان فرصة أي نهزة وجاءت فرصتك من البئر أي نوبتك والتهز التناول اليك والنهوض التناول جميعا والنهزة الشئ الذي هو معترض لك والانتهاز كالافتراص يتعدي الى مفعول واحد وهو ههنا فرصة وقد يضمن الانتهاز معنى الاتخاذ فيتعدى الى مفعولين (قوله وفى المواقف الخ) الصواب في شرح المواقف والظاهر أن لفظ شرح سقط من قلم الناسخ وذلك حيث قال سيد المحققين فيه وهل يجوز أن يرى في المنام قيل لا وقيل نعم والحق انه لامانع من هذه الرؤية وان لم تكن رؤية حقيقة انتهى قال المحققون المثال غير المثل ورؤية الحق في المنام بمثاله لا بعينه وفي المقنع شرح الارشاد اختلف المتكلمون فى أنه سبحانه هل يجوز أن يرى في المنام أم لا فجوزه أكثر المثبتة وامتنع منه آخرون ولا معنى للاختلاف في هذا فان الرؤيا معروفة الى الاعتقادات ويكون لها تأويل صحيح وعلى هذا يحمل قول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من رآني في المنام فقد رآني فان الشيطان لايتمثل بي أي لها تأويل صحيح انتهى ولقد وقعت لي مرتين مرة قبل البلوغ ورأيت فيها بيت الله أيضاً ومرة أخرى بعد البلوغ وقت مجاورتي بمكة المكرمة المشرفة حال ابتلائي ببليتين عظيمتين ولله الحمد والمنة (قوله بل تعم أفعال المخلوقات) كذا فى ابكار الافكار للآمدي وقال المحقق الطوسي في نقد المحصل ولما لم يكن للنزاع في أفعالها الاختيارية كثير فائدة لم يتعرض لها وقال فى ان أفعال العباد (قوله ولم يحاش عن اجتماع مؤثرين على أثر واحد) هذا بناء على ماذكره السيد قدس سره فى شرح المواقف حيث قال وجوز اجتماع المؤثرين على أثر واحد والا فقد قيل لعل مراد الاستاذ ان قدرة العبد غير مستقلة بالتأثير واذا انضمت اليها قدرة الله تعالى صار المجموع مؤثراً فى الفعل على ان كلا منهما جزء المؤثر أو صارت قدرة العبد مستقلة بواسطة هذه الاعانة وعلى هذا لايرد عليه لزوم اجتماع المؤثرين على أثر واحد لكن المشهور من مذهبه ماذكره الشارح قدس سره (ولي الدين) (اطلاق)

فانه ليس فى وسع الابصار بل بلطفه وجعله مبصرا لها (قوله وقد يستدل بالآية على جواز الرؤية اذ لو امتنعت لما حصل التمدح بنفيها كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته لامتناعها) للملازمة ممنوعة بل ماعدمه صفة مدح يشبه أن يكون ضرورة ذلك العدم أقوى في المدح وعدم مدح المعدم بعدم الرؤية لانسلم أن يكون لامتناعها اذ الجسم المعدوم ممكن رؤيته والبارى ممدوح بنفي الشريك عنه بل لان انتفاء صفة لانتفاء المحل لايوجب المدح لان جميع المعدومات متشاركة في انتفاء جميع صفات الذم عنها ألا ترى أنه لايمدح شريك البارى بنفي صفات النقص عنه مع امتناع ثبوتها له لامتناعه ووجه كون المعنى ان الله مع كونه مرئيا لايدرك بالابصار ان الظاهر من نفي المقيد رجوع النفي الى القيد (قوله ومنها) عطف على قوله من السمعيات فيكون التقدير أقوى شبههم من السمعيات هذا ومنها ذلك فلابد فى كون كل منهما أقوى من تكلف وهو ان المراد من أقوى شبههم هذا وهذا والمشار اليه بهذا في قوله ولهذا اختلف الصحابة امكان الرؤية وسبب امكان الرؤية للاختلاف انه لولم يمكن عند الحاكم بالوقوع لما حكم به وكون الاختلاف فى الوقوع دليل الامكان بناء على أن القائل بالوقوع يدعي الامكان لامحالة وفيه ان دعواه معارضة بدعوى من يدعي الامتناع فتأمل (قوله والرؤية في المنام قد حكيت عن كثير من السلف) منهم الشيخ صلاح الدين الكرماني رأى ربه مرة في المنام وفي ثلاثين سنة بعده كان دائماً معه متكأ فكلما انتهز فرصة اشتغل بالنوم رجاء أن يرى الرب مرة أخرى وفي المواقف انه اختلف فيه (قوله والله تعالى خالق لافعال العباد) لايخفى أن هذه المسئلة لاتخص العباد بل تعم أفعال المخلوقات كلها وان الادلة انما يجري بعضها فى أفعال المكلفين لكن بعد حكم العقل فيهم لايتوقف في الحكم فى غيرهم ثم بيانه هذا يشمل مذهب الاستاذ مع انه جعل المؤثر في أفعال العباد مجموع القدرتين ولم يتحاش عن اجتماع مؤثرين علي أثر واحد ولكنه مع ذلك لايقول بكون العباد خالقين لافعالهم لان في الخلق معني التقدير والله يوجد كما يقدر من غير فوت شئ من تقديره لكمال قدرته وليس من العبد التقدير على طبق الفعل وبهذا تبين أن تحاشي قدماء المعتزلة عن اطلاق لفظ الخالق على العبد كان لداع وتفاوت بين الخلق والايجاد والاختراع على انه ربما يخص لفظ به تعالى لايجوز اطلاقه على غيره مع جواز

(قوله فانه ليس فى وسع الابصار) وهذا ما أشار اليه فى المنع الخامس من أنه يجوز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله تعالى اياها (كفوى)

(قوله والمواقف الخ) هذا اعتراض على الشارح بان ما جعله ضروريا جعله صاحب المواقف نظريا حيث بينه بالدليل ويمكن ان يقال ان ما ذكره المواقف تنبيه لا دليل كما يدل عليه كلام شارحه السيد السند حيث قال كما يشهد به البديهة (قوله مما أتى به ممكن) لفظة من ههنا بمعنى في كما في قول الشاعر * ولست بالاكثر منهم حصى * فلا يلزم الجمع بين اللام ومن في أفعل التفضيل (قوله بينا أو مبينا) الاول اشارة الى ماذكره الشارح من الضرورة والثاني الى ما نقله عن المواقف من النظرية (قوله وان قيل انه الخ) هذا اشارة الى الرد على المحشي الخيالي وفي بعض النسخ وأزيل قوله وجه أيضا (قوله واشتمال المشي الخ) هذا تمهيد مقدمة لاجل الرد على الشارح بقوله فلا يتم الخ وأنت خبير بانه لا يلزم في الدليل رد جميع المذاهب الباطلة بل يكفي فيه رد المشهور (قوله يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قلنا لم يرجح الخ) قال عبد الحكيم اللاهوري كما ان غرض الشارح مجرد بيان وجه جعل ما مصدرية لا ترجيحه على الموصولية يمكن أن يقال غرض المحشي الخيالي أيضا مجرد بيان ترجيح التوجيه الثاني لا الرد على الشارح انتهى (ولي الدين)

اطلاق ما يشاركه في المعنى كلفظ الرحمن دون الرحيم فتجاسر المتأخرين ليس بذاك وقوله من الكفر والايمان والطاعة والعصيان اشارة الى ان المراد بالافعال ما يسمى فعلا لغة اذ الكفر عدم الايمان والعصيان عدم الانقياد فهما أمران عدميان والايمان هو من أفراد العلم الذي هو من مقولة الاضافة والى ان الخلق يتعلق بالاعدام المضافة وأن لا يتعلق بالعدم المطلق وفيما ذكره من التفصيل مخالفة لمن قال لا يجوز اسناد الكائنات اليه مفصلا فلا يقال الكفر والفسق مراد الله تعالى لايهامه الكفر وهو ان الكفر والفسق مأمور به لما ذهب اليه العلماء من ان الامر هو نفس الارادة وعند الالتباس يجب التوقف الى التوقيف والاعلام من الشارع ولا توقيف ثمة وكذلك لا يصح أن يقال هو خالق القاذورات وخالق القردة والخنازير ولا يقال له الزوجات والاولاد مع جواز أن يقال له كل شئ (قوله الاول ان العبد لو كان خالقا الخ) هذا الوجه كما يرد كون الفعل بقدرة العبد فقط يرد كونه باجتماع قدرته مع قدرة الله تعالى وجعل توقف الايجاد بالقدرة والاختيار على العلم بالتفصيل ضروريا والمواقف بينه بأن الازيد والانقص مما أتى به ممكن فتخصيص ما أوجده بالقصد والاختيار لابد له من العلم به والفرق بين الكسب وبينه في ذلك سواء كان بينا أو مبينا مشكل وان قيل انه افاضة الوجود بخلاف الكسب فيجوز أن يتوقف على ما لا يتوقف عليه الكسب واشتمال المشي على سكنات متخللة أي بين الحركات البطيئة مبني على تركب الجسم من الجواهر الفردة لان كون البطء لتخلل السكنات من فروعه فلا يتم على من توقف من المعتزلة في ثبوت الجوهر الفرد وقوله وليس هذا ذهولا عن العلم بل لو سئل عنها لم يعلم رد لما يقال انا لا نمنع انه لا شعور للماشي بهذه الامور بل توهم عدم الشعور لعدم الشعور بالشعور ووجه الرد ان عدم الشعور بالشعور لا يبقى حين السؤال عن المشعور به وقد تدفع الحجة بأنه يحصل الشعور وينتفي في الحال ولا يبقى وفيه بعد لا يخفى وقوله وهذا أظهر أفعاله فيه ان كون تخلل السكنات أظهر من حركة أعضائه وتحريك الفضلات خفي والعضلة كل عصب معه لحم غليظ كذا في القاموس (قوله أي عملكم على ان ما مصدرية لئلا يحتاج الى حذف الضمير الخ) يقال يرجح ما الموصولة الاستغناء عن جعل العمل بمعنى المعمول وعن اعتبار الاضافة الاستغراقية أي خلقكم وجميع معمولاتكم على ان الاصل في الاضافة العهد بخلاف ما الموصولة فان وضعها للعموم لحذف الضمير أهون هذا * ويرجح ما الموصولة أيضا انها مطابقة ما تنحتون * قلنا لم يرجح الشارح ما المصدرية مع جعل ما تعملون مصدرا بمعنى المعمول بل مع جعله باقيا على معناه بل لم يرجح أصلا وانما نبه على أن الداعي اليها ليس الا هذا القدر هذا * ونبه بقوله أو معمولكم على ان النص دليل تام لانه يدل على المطلوب على كل احتمال * وما توهم أنه لا يدل عليه الا على تقدير كونها مصدرية وترجيح ارادة المصدر على الموصولة بالاستغناء عن الحذف وعن جعل المصدر بمعنى المفعول فليس بشئ * وأما احتمال كونها موصوفة أي شيأ تعملون فما ينفيه المقام لكن في قوله وللذهول عن هذه النكتة الخ ان فساد هذا التوهم لا يتوقف على ظهور هذه النكتة لان المعاني المصدرية أيضا تصير مفاعيل للفعل والعمل يقال فعلت الضرب وعملته ولهذا سمي المصدر مفعولا مطلقا (قوله وكقوله تعالى خالق كل شئ أي ممكن بدلالة العقل) وللمعتزلة أن يجعلوا دلالة العقل أكثر من ذلك أو يجعلوا الخلق أعم من الخلق والاقتدار

(قوله جعلوه) أي الله سبحانه وتعالى (قوله مثله) أي مثل من لايخلق من الاوثان (قوله وأبو الحسين الخ (١)) أقول ان مذهب أبي الحسين فصل فى شرح المواقف غاية التفصيل يوجب نقله هنا الاطالة لكن حاصل الكلام فيه انه انكر الاعتزال في هذه المسئلة وان تلك المبالغة منه تمويه وتلبيس منه خوفا من أصحابه (قوله جعل الدعوى ضرورية) يعني جعل العلم بذلك ضروريا لاحاجة به الى استدلال (قوله فجعله الخ) هذا تفريع على قوله وأبو الحسين الخ ووجه النظر ان الاحتجاج يستعمل في النظري (قوله من حججهم التي احتجوا به) الظاهر أن يقال التى احتجوا بها (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله والجواب بان الخ) هذا رد على المحشي الخيالي بان هذا الجواب كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضا فهو علينا لالنا من كل وجه فلا يكون جوابا تاما من كل وجه (قوله للمحلية) أي لا للفاعلية وذلك ان فعل العبد مخلوق لله تعالى ابداعا وايجادا ومكسوب للعبد والمراد بكسبه اياه مقارنته لقدرته وارادته من غير ان يكون هناك منه تأثير أو مدخل فى وجوده سوى كونه محلا له وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الاشعرى كذا فى شرح المواقف للسيد السند (قوله فالجواب الخ) يعني ان الجواب المتقدم ليس بجواب تام فالجواب التام المفيد ماذكره الشارح بقوله وأما نحن فنثبت الكسب على مانحققه ان شاء الله تعالى (مالانصف)

عليه وكذلك لهم أن يؤولوا قوله تعالى أفمن يخلق كمن لايخلق بالحمل على معنى أفمن يستقل بالخلق كمن لايخلق * لا نقول الآية لترجيح عبدة الاوثان عليها وتوبيخهم بانكم أشرف من معبودكم لانكم تخلقون أفعالكم وهم لايخلقون شيأ * لانا نقول يابأه سابق النظم لانه بعد اقامة الادلة على كمال قدرته يناسب انكار كون غيره مثله لا ترجيح المشركين على الاوثان نعم مقتضى الظاهر أن يقول أفمن لايخلق كمن يخلق الا انه عكس لانهم بتشريكهم تلك العجزة عن الخلق اياه فى الالوهية جعلوه عاجزاً مثله فرد عليهم ذلك (قوله لا يقال فالقائل بكون العباد خالقاً لافعاله الخ) الظاهر خالقين لافعالهم ويمكن دفعه أيضاً بأن لزوم الكفر لا يوجب الكون من المشركين بالالتزام وقوله أو بمعنى استحقاق العبادة مانعة الخلو لاجتماعهما فى المجوس (والمعتزلة لايثبتون ذلك) أى أحد الامرين من الوجوب والاستحقاق ويمنعون كون مطلق الخلق مناطا لاستحقاق العبادة والمراد بالتضليل النسبة الى الضلال أو كونهم مضلين يعني كلام المشايخ ليس على حقيقته ولم يقصدوا به تكفيرهم بل مبالغة في ضلالتهم أو اضلالهم * فان قلت كلامهم مدلل والمبالغة لا تكون كذلك * قلت الدليل من القياسات الشعرية والا فاثبات شريك مستقل في نصف الملك أشد من اثبات شركاء محتاجين لكل منهم مدخل في أمر حقير (قوله واحتجت المعتزلة) المستدل على كون العباد خالقي أفعالهم جمهور المعتزلة وأبو الحسين ومن تبعه جعل الدعوى ضرورية وانكاره سفسطة وذكروا الفرق بين حركة المرتعش والماشي لبيان الضرورة فجعله من حججهم الذي احتجوا به محل نظر وقوله وان الاولى باختياره بتقدير ونعرف ان الاولى فالتركيب من قبيل علفتها تبناً وماء ولك أن تجعل الواو حالية وان مكسورة * وقاعدة التكليف هي ان كل عاقل بالغ مكلف لانه اذا كان الفعل بخلق الله تعالى فليس للعبد مدخل فلا وجه لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ وقيل قاعدة التكليف ان المكلف به أمر اختياري ويمكن أن يراد بقاعدة التكليف أسه فيكون بطلان قاعدته كناية عن اقتلاعه من أصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده مافى عبارة غيره لبطل التكليف اذ لم يصح عقلا أن يقال لمن لم يستقل فى فعل افعل كذا * والجواب بأن المدح والذم للمحلية كمدح الحسن بالحسن وذم القبيح بالقبح والثواب والعقاب تصرف له فى خالص حقه فلا يسئل عما يفعل كما ينفعنا ينفع الجبرية أيضاً فهو علينا لالنا من كل وجه فالجواب باثبات الكسب والاختيار فى الجملة كما ذكره (قوله وقد تمسك بأنه لو كان خالقاً لافعال العباد لكان هو القائم والقاعد والآكل والشارب والسارق والزاني الى غير ذلك وهذا جهل عظيم) ليس بتلك المثابة لان القائم والآكل وسائر ماذكره ليس مثل الابيض والاسود لانها ما صدر عنها هذه المصادر لامجرد

(١) فابو الحسين البصرى وأتباعه ادعوا ان هذا الحكم ضرورى مركوز فى عقول العقلاء المتصفين الخالين عن تقليد اسلافهم وذكروا فى ذلك وجوها على قصد التنبيه أو الاستدلال فانه ربما يكون الحكم ضروريا والحكم بضروريته استدلاليا (شرح المقاصد)

ما اتصف بها فمن لم يثبت عنده الصدور معنى سوى الخلق لم يكن جاهلا فى دعوى تلك الملازمة وهذا التمسك كسائر تمسكاتهم انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره لا يقال يمكن دفعه بأن الزاني هو المصدر المتصف بالمصدر والله تعالى مصدر غير متصف لانه حينئذ يلزم ان لا يوجد زان فتأمل (قوله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير والجواب ان الخلق هنا بمعنى التقدير) ويمكن ان يراد تفعل ماهو سبب للخلق لانه تعالى كان يخلق الطير عقيب صنعه ماهو بصورة الطير تصديقاً لرسالته عليه السلام (قوله وهي أي أفعال العباد كلها بارادته ومشيئته) أي بارادته بالعبد باتفاق القائلين بأن خالق فعل العبد هو الله تعالى لا بارادته منه عند بعض لان الارادة من الشئ تنبئ عن الرضى دون الارادة بالشئ والله تعالى لا يرضى ببعض أفعال العباد وانه يريد الكل ومن البين ان كون أفعال العباد بخلقه تعالى يقتضي كونها بارادته فلو قال فهي بارادته ومشيئته لكان أوقع وكما يقتضي الكون بخلقه الكون بارادته يقتضي الكون بقدرته فلا وجه لتركه وكذا يقتضي الكون بتكوينه عند القائل به (قوله وحكمه لا يبعد ان يكون ذلك اشارة الى خطاب التكوين) يعنى قوله تعالى كن فان الله تعالى أجرى عادته فيما اذا أراد شيأ أن يقول له كن فيكون والاظهر ان يراد به الاختيار فان الحكم ينبئ عنه والقضية تكون بمعنى الحكم فهو تكرار لقوله وحكمه على طبق المشيئة قصد بذكرها تحسين اللفظ ويكون بمعنى الصنع وعليه حملها الشارح لكن يغنى عنه حينئذ الحكم بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها بخلقه ولم يحمل على معناه المصطلح عليه عند الاشاعرة وهي الارادة الازلية المتعلقة بالاشياء احترازاً عن كثرة التكرار فى الارادة (قوله لانا نقول الكفر مقضى لا قضاء) محصل الجواب ان الدليل أعني قوله لان الرضا بالقضاء واجب لا يستلزم الملازمة لان القضاء ليس بكفر حتى يكون الرضاء به رضى بالكفر وكيف لا والقضاء قائم بذاته تعالى والكفر قائم بذات العبد ولا يخفى انه لا حاجة الى قوله والرضا انما يجب بالقضاء دون المقضي وقد تم الجواب قبله ومما يجب ان ينبه عليه أن الرضاء بالمقضى أيضاً واجب لكن من حيث انه مقضي والرضاء به من حيث انه مكسوب للعبد كفر وماهو المشهور ان الرضاء بالقضاء واجب انما هو فى القضاء بمعنى الصفة الذاتية أعني ارادته المتعلقة بالاشياء لا بالقضاء بمعنى الفعل مع الاحكام والكلام فيه لم التحقيق ان الرضا به أيضاً واجب (قوله والمقصود تعميم ارادة الله تعالى وقدرته) لوكان المراد تعميم القدرة لتعرض لها الا أن يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة وحينئذ يندفع بعض ما تقدم هذا والاظهر ان المراد سلب تأثير قدرة العبد وارادته ومشيئته (قوله قلنا انه تعالى أراد منهما الكفر والفسق باختيارهما) الاولى ارادهما لما عرفت فتذكر والمعتزلة أيضاً قالوا بالارادة من غير ما فسر حيث قالوا أراد ايمان الكافر رغبة واختيار الاجبرا واضطرارا لكنهم خالفونا فى جواز تخلف مراده تعالى عن ارادته وقالوا لا نقص فى ذلك اذ لا مغلوبية كالمالك اذا أراد أن يدخلوا داره فلم يدخلوا فورد عليهم أن ذلك لا يخلو عن الشناعة ولا يخفى انه لو تم ارادة وقوع الشئ اختياراً لتم ارادة الشئ مطلقاً من غير امتناع التكليف إذ الارادة تجامع الاختيار فلتتحقق تلك الارادة المطلقة فى ضمن ما يجامع الاختيار

وذلك لان البارى تعالى مصدر غير متصف والزاني متصف غير مصدر واذا كان الزاني عبارة عما هو المصدر المتصف بالمصدر لا يوجد زان أصلا (قوله أن يقول له الخ) أى على ان يقول فالجار متعلق باجرى بحذف الجار في مثله قياس (قوله على طبق المشيئة) أى كما ان المشيئة تكرار بعد الارادة (قوله وحينئذ يندفع بعض الخ) أراد به قوله فيما سبق آنفا فلا وجه لتركه (قوله والاظهر الخ) وأنت خبير بانه خلاف مذهب المصنف لانه من الماتريدية وهم يثبتون للعبد نوع تأثير على ما حقق فى محله سيما في التوضيح والصحائف (لما عرفت) أى عرفته آنفا حيث قال أى بارادته بالعبد الخ (ولى الدين)

(قوله فلا وجه لتركه) وسيشير الى الوجه لتركه وهو ان يقال اكتفى بظهور حالها من بيان حال الارادة (قوله وماهو المشهور ان الرضاء الخ) فيه مسامحة والمراد ان قولهم الرضاء بالقضاء واجب انما هو فى القضاء الخ (قوله ولا يخفى انه لو تم الخ) لانه لم يقع هذا المراد ووقع مرادات العبيد والخدم وكفى بهذا نقيصة ومغلوبية كذا في شرح المقاصد (كفوي)

وتحقيق المقام أن التكليف بالممتنع قبيح فلا يجوز عليه تعالى عند المعتزلة ونحن نقول لا يقبح منه شيء والتكليف بالممتنع تصرف له في ملكه ولو سلم عدم جواز التكليف بالممتنع انما هو في الممتنع لذاته وأما في غيره فانما الحكم عدم الوقوع لا الامتناع فيما اذا كان علة الامتناع ما عدا تعلق ارادته تعالى وعلمه بخلاف ما كلف به وأما تعلق التكليف بخلاف ما علمه الله تعالى وأراده واقع (قوله والمعتزلة أنكروا ارادة الله للشرور والقبائح الخ) قالوا فعل العبدان كان واجباً يريد الله وقوعه ويكره تركه وان كان حراما فبعكسه والمندوب يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه وأما المباح وأفعال غير المكلف فلا يتعلق به ارادة ولا كراهة وفي قوله حتى انه أراد من الكافر والفاسق ايمانه وطاعته أن انكار ارادة الشر لا يوجب ارادة الايمان والطاعة بل الموجب له أنه لا يترك ارادة الخير لزعم أن ترك ارادة الخير كارادة الشر قبيح وفي قول المجوسي لان الله لم يرد اسلامي تعريض بان الاسلام شر بناء على أصل المعتزلة وفي قول عمرو بن عبيد ردلتعريضه بالتعريض بكون الاسلام خيرا وقول المجوسي فأنا أكون مع الشريك الاغلب يحتمل ارادة اني أرجح الشريك الاغلب وأردة اني مضطر في يده وفي قول الهمداني تعريض بالاستاذ بأنه ناقص في تنزيه الحق وتسبيحه حيث نسب اليه الفحشاء من ارادة الشرور والقبائح وفي قول الاستاذ تعريض بأن نقصان التسبيح والتنزيه فيه حيث جعله مغلوبا للعباد بحيث يجري في ملكه ما لا يشاء (قوله ونحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مرادا ويؤمر به) أي نحن نعلم من أنفسنا ان الشيء قد لا يكون مرادا لنا ونأمر به لداع وقوله الا ترى ان السيد الخ تنوير له ولا يخفى انه لا يصح تعليله بقوله لحكم ومصالح يحيط بها علم الله ولا بقوله ولانه لا يسئل عما يفعل وانما يصح التعليل لو كان المراد انا نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً له تعالى ويأمر به ولا يصح لانه أول المسئلة والمقصود اثباته بالتمسك بما نعلم من غير نزاع من أحوالنا فالصحيح أن يقال نحن نعلم ان الشيء قد لا يكون مراداً ونأمر به وقد يكون مراداً وننهى عنه الا ترى ان السيد اذا أراد أن يظهر على الحاضرين عصيان عبده يأمره بشيء ولا يريده منه فالله تعالى يأمر بما لا يريد لحكم ومصالح الخ وكأنه المراد مما قال لكن وقع في تقريره الاختلال (قوله وللعباد أفعال اختيارية يثابون بها ان كانت طاعة ويعاقبون عليها ان كانت معصية) والكف عن المعصية طاعة والكف عن الواجب معصية فلم يخرجا عن الحكم ووصف الافعال بالاثابة بها والمعاقبة عليها ليكون كالدليل على ان للعبد اختيارا فيها ولذا ترك الوصف بعدم الاثابة بها وعدم المعاقبة عليها كما في الافعال المباحة ووصف الافعال بالاختيارية مجمع عليه عند من سوى الجبرية والحكيم لان نسبة الفعل الى العبد بسبب أنه يخلقه عند المعتزلة أو بان لقدرته دخلا فيه كما هو مذهب الاستاذ أو بسبب ان الفعل بكسبه كما هو عند الاشاعرة أو لان صيرورته عبادة ومعصية بقدرته كما هو عند القاضي فرد بقوله وللعباد أفعال على الجبرية وبقوله اختيارية على الحكيم حيث قال فعل العبد بقدرته بايجاب واضطرار ويمتنع تخلف الفعل عن قدرته ومن قال مقصوده ان للعبد فعلا نسب الى قدرته سواء كانت جزء المؤثر كما هو مذهب الاستاذ أو مداراً محضاً كما هو مذهب الاشعري فقد ضيق دائرة افادة العبارة حيث خصها بمذهب الاستاذ والاشعري وهي شاملة لما سوى مذهب الحكيم (قوله الجبرية) في القاموس الجبرية بالتحريك خلاف القدرية والتسكين لحن أو هو الصواب والتحريك للازدواج وقوله لا كما زعمت

(قوله واقع) أي فواقع فحذف الفاء وهو قليل (قوله ومن قال مقصوده الخ) هذا رد على المحشي الخيالي بانه ضيق الواسع في نفس الامر

(ولي الدين)

(قوله اذا أراد ان يظهر الخ) فان ظهور عصيان العبد لا يحصل الا بعدم اتيان العبد بالمأمور به فمراد السيد عدم الاتيان بالمأمور به فلا يكون الاتيان به مراده اذ العاقل لا يريد الضدين معا (كفوي)

الجبرية من انه لا فعل للعبد أصلا يدل على ان خلاف الجبرية لا يخص مايثاب ويعاقب عليها بل نفي الاختيار عندهم يشمل المباح والمكروه وربما يقال يشمل سائر الحيوانات أيضا (قوله ولا قصد) نفي القصد مكابرة صريحة ولا حاجة لهم الى نفيه لانه يكفي في سلب نسبة الفعل الى العبد أنه لا تأثير لقصده والقصد خلق فيه من غير اختياره واضافة الحركة الى البطش اضافة المسبب الى السبب كاضافة الحركة الى الارتعاش الا ان البطش علة غائية والارتعاش منشأ الحركة وللجبرية أن يقولوا الفرق وهمي لعدم الاطلاع على أسباب حركة البطش بخلاف حركة الارتعاش حتى لو علم ان الكل بخلق الله وايجاده لم يلتفت الى الفرق * وأورد على لزوم عدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب انه يفيه انه لا يسئل عما يفعل ويرد أنه يتجه على لزوم عدم صحة التكليف أيضا فلا وجه لتسليمه بناء على بداهة عدم صحة تكليف الجماد ومنع لزوم عدم ترتب الاستحقاق بناء على ذلك لانه أيضا مثله في بطلان عدم ترتب استحقاق الثواب عليه ويتجه على عدم صحة اسناد أفعال تقتضي سابقة القصد والاختيار أن الاقتضاء وهمي فبناء وضع الفعل للقصد متابعة أرباب اللغة الذين ليسوا من أهل التحقيق للوهم على انا لا نسلم ان الاقتضاء بحسب الوضع بل للعرف المبني على الوهم والا فلا فرق في الوضع بين قام وطال فان كلا منهما موضوع للحدث والنسبة والزمان لا غير وانما فهم القصد لتوهم القصد في شأن بعض الافعال (قوله والنصوص القطعية) بالنصب عطف على كناية المتكلم في قوله لانا كما ان نفي ذلك عطف على نفرق فقد عطف الادلة السمعية على بطلان مذهب الجبرية على الادلة العقلية عليه ووجه دلالة الآية الاولى على القدرة والقصد والاختيار اسناد العمل اليهم وجعلهم عاملين ووجه دلالة الآية الثانية انه علق فعلهم بمشيئتهم وهذا لا يكون مع انتفاء القدرة والقصد والاختيار ولو رفعت قوله والنصوص القطعية ليكون المعنى والنصوص القطعية تنفي عدم الصحة اللازمة لعدم الفعل للعبد لصح وكان دليلا على بطلان التالي فالآية الاولى تدل على صحة ترتيب الاستحقاق على أعمالهم واسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار والثانية تدل على صحة التكليف لانه للتهديد على الكفر والتحريض على الايمان والترغيب فيه ولا تهديد بدون التكليف وعلى صحة اسناد ما يقتضي سابقة القصد والاختيار (قوله فان قيل بعد تعميم علم الله تعالى الخ) أورد عليه ان هذا السؤال مع جوابه قد سبق حيث قال على تعميم ارادته تعالى أفعال العباد انه يلزم أن يكون الكافر مجبوراً في كفره والفاسق مجبوراً في فسقه فلا يصح تكليفهما بالايمان والطاعة وأجاب عنه بهذا الجواب ولا يرد لان ماسبق ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر وهذا اثبات للجبر على مدعي التعميم وبينهما بون بين نعم يتجه ان استقصاء الكلام فيه أولى بالمقام السابق لسبقه والامر فيه هين والجواب عنه بأن السابق بيان الجبر بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا بيان بالنسبة الى كل ممكن وهو مع ذلك خفي كما لا يخفى على من هو ذكي بل غبي فلا تلتفت اليه فانك بما سمعت عنه غني (قوله لانهما اما أن يتعلقا بوجود الفعل فيجب أو بعدمه فيمتنع) أورد عليه أن تعميم الارادة ليس الا لشمولها الموجودات اذ لو كانت الارادة شاملة للعدم أيضا لم يكن عدم أزلي لان كل مراد حادث بل العدم نتيجة عدم الارادة كما نطق به الحديث المرفوع ماشاء الله كان وما لم يشأ لم يكن هذا ونحن نقول عدم الارادة علة لعدم الشيء بحكم ان عدم العلة علة العدم فلو تعلقت الارادة بالعدم لاجتمعت علتان مستقلتان على شيء فالاظهر كما قيل أن يقال ان تعلقت الارادة بالوجود يجب والا يمتنع لامتناع المعلول

قوله وربما يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله انه لا تأثير) فاعل يكفي (قوله وأورد الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله ويرد) أى هذا الايراد (قوله انه يتجه) أي انه يفيه (قوله أورد الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله ولا يرد الخ) أى لا يرد هذا الايراد (قوله والجواب عنه الخ) هذا رد على المحشي الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي (قوله فالاظهر كما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي

(ولي الدين)

بدون العلة ولك أن تتكلف بأن عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا أن ارتباط الوجود بوجودها وارتباط العدم بعدمها فلا يعنى بتعلق الارادة بالعدم الا أن تقتضي الارادة العدم باعتبار عدمها ولا يذهب عليك أنه يمكن أن يقال في العلم أيضاً على نحو الارادة بأنه ان تعلق العلم بالوجود وجب والا امتنع اذ عدم تعلق العلم بالوجود يقتضى امتناعه والا لزم خروج أمر عن علمه فافهم (قوله فيكون فعله الاختياري واجباً أو ممتنعاً الخ) الاشكال قوي ومنع منافاة كون الشئ واجباً أو ممتنعاً للاختيار خفي نعم منع اقتضاء العلم الوجوب واضح إذ العلم تابع الوقوع فلا يوجب الوجوب وأما نقضه بأفعال البارى جل ذكره فباعتبار علمه ظاهر لانه عالم في الازل بكل ما يفعل فيكون واجبا فلا يكون اختياريا وأما باعتبار الارادة فقيل مبنى على أزلية تعلقاتها وفيه بحث لانه كما ان تعلق الارادة وان كان حادثا يوجب الفعل فيخرجه عن اختيار العبد كذلك هذا الايجاب يخرجه عن اختيار الواجب ولا يمكن أن يدفع النقض بأن تعلق ارادته باختياره فلا يخرجه الوجوب المتفرع عليه عن كونه مختاراً بخلاف العبد فان تعلق ارادته تعالى ليس باختياره لان تعلق ارادته تعالى عقيب ارادة العبد فتدبر (قوله ومعلوم أن المقدور الواحد لا يدخل تحت قدرتين مستقلتين) ولا تحت مستقلة وغير مستقلة والا لم تكن المستقلة مستقلة ويمكن أن يقال الدخول تحت مستقلة وغير مستقلة دخول تحت مستقلتين هما المستقلة ومجموع المستقلة وغير المستقلة فلذا اكتفى بنفي الدخول تحت قدرتين مستقلتين ولا يخفى ان السؤال انما يتوجه على من لم يجعل فعل العبد تحت مجموع القدرتين كالاستاذ والقاضى (قوله وبالضرورة أن لقدرة العبد وارادته مدخلا) وان أثبت بالبرهان على ما عرفت والبديهي ليس إلا مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير أولا بمجرد كونه مداراً محضا كالاحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير كما توهم البعض لان نفى التأثير ليس بديهيا بل انما يثبت بقيام البرهان على أن الكل بخلقه تعالى استقلالا (قوله وايجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق) قيل هذا هو التعقيب الذاتي والا فالقدرة مع الفعل أقول ليس التعقيب الذاتي أيضا بحسب الحقيقة لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد القدرة والا لاحتاج في خلق الافعال الى غيره تعالى عن ذلك بل صرف العبد قدرته من الاسباب العادية التي ليست سببيتها الا وهمية فكذا التعقب وصرف العبد قدرته وارادته انما يصير كسبا بعد خلقه تعالى حتي لو صرف قدرته ولم يخلقه الله تعالى لم يكن كسبا فالكسب مقدم على الخلق ذاتا متأخر عنه وصفا ولا بعد فى ذلك فان الرمي باعتبار ذاته مقدم على القتل وباعتبار افضائه الى الموت قتل فالرمي باعتبار ذاته مقدم على الرمي باعتبار كونه قتلا وكون الفعل مقدورا لله تعالى باعتبار الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب يتجه عليه ان الكسب صرف القدرة فخالق الصرف إما الله تعالى فلا شئ للعبد وإما العبد فهو خالق بعض أفعاله ولا ينفع دعوى كونه اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الافعال تعم الافعال الاعتبارية ألا ترى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجوداً من الله وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي أن الفعل تحت قدرتين تحت قدرة الله بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه (قوله والكسب مقدور وقع في محل قدرته والخلق لا في محل قدرته) فيه ان الكسب قائم بالمقدور وكذا الخلق بالخالق

(قوله فقيل الخ) قاله المحشى الخيالي (قوله ولا يمكن أن يدفع الخ) هذا رد على المحشى الخيالي حيث قال وقد يجاب بان الاختيار الخ (قوله على ما عرفت) أى في الشرح (قوله كما توهم البعض) المتوهم هو المحشى الخيالي (قوله قيل هذا الخ) قاله المحشى الخيالي (قوله ولا ينفع دعوى الخ) هذا رد على ما ذكره المحقق صدر الشريعة في التوضيح حيث ادعي أن صرف القدرة فعل العبد ولا يطلق عليه الخلق لانه صفة قائمة بالموجود ليست بموجود ولا معدوم الذى يقال لها الحال والخلق انما يطلق على الفعل الموجود في الخارج (قوله والكسب مقدور الخ) تحرير هذا الكلام أن يقال والكسب الذى هو صرف العبد قدرته الى الفعل مقدور للعبد وقع ذلك المقدور الذى هو الصرف فى محل قدرة العبد وذلك المحل هو نفس العبد وأطرافه والخلق الذى هو ايجاد الله تعالى وقع لا في محل قدرة الله تعالى وذلك لان قدرة الله قديمة قائمة بذات الله تعالى فكانت منزهة عن المحل ولا يطلق لفظ المحل على ذات الله تعالى باعتبار قيام الصفة به لان الحال مع المحل يتغاير ان وصفات الله تعالى لا عين ذاته ولا غيره هكذا حقق فى التسديد فافترق الكسب والخلق فعلى هذا فالعبارة مستقيمة غاية الاستقامة (ولي الدين)

(فكل)

(قوله فكل منهما) أي كل من الكسب القائم بالمقدور والخلق القائم بالخالق واقع في محل قدرة العبد الذي هو نفس العبد وفي محل قدرة الله الذي هو ذات الخالق وأنت خبير بانه لا يطلق المحل على ذات الله كما صرح به صاحب التسديد آنفا وعلى هذا فلا يرد هذا البحث ولا حاجة حينئذ الى الجواب ولا الى أن يقال العبارة المستقيمة الخ (قوله لا في محل قدرته) أي قدرة الله تعالى

(قوله الكسب لمقدور) أي لمكسوب (قوله وقع في محل قدرته) أي قدرة العبد (قوله والخلق لمقدور)

فكل منهما واقع في محل قدرته ويمكن أن يدفع بأن المراد ان الكسب مقدور وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته والعبارة المستقيمة الكسب لمقدور وقع في محل قدرته والخلق لمقدور لا في محل قدرته ووجه عدم صحة انفراد القادر بالكسب أنه ما لم يخلق الله الفعل عقيب صرف القدرة لا يصير كسبا (قوله ان الشركة أن يجتمع اثنان على شيء واحد وينفرد كل منهما بما هو له) فيه أنه اجتمع الخالق والكاسب في الافعال وانفرد الواجب بالخلق والكاسب بالكسب ولا يرد ان الكسب أمر اعتباري لما عرفت (قوله أن الخالق حكيم لا يخلق شيأ الا وله عاقبة محمودة) فيه انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون الكسب أيضا كذلك لان ما يترتب على المخلوق يترتب على المكسوب ولا يخفى قوة هذا الاشكال وغاية ما يمكن أن يقال ان الاتيان بما له عاقبة محمودة مع العلم بان له عاقبة محمودة حسن وبدونه قبيح وفيه أنه لو علم الكاسب العاقبة المحمودة للقبيح لم يكن مستحقا للذم ويمكن أن يقال العبد يطلب بفعل القبيح مصلحة نفسه ولا مصلحة له فيه فيعد به سفها والخالق يطلب بخلق القبيح مصلحة العالم وله مصلحة فيه فيتعالى عن السفه وان الخالق يتصرف في ملكه بما يشاء والكاسب يتصرف في ملك الغير بما لا يرضى به وذلك سفه (قوله والحسن منها) في المواقف القبيح ما نهي عنه شرعا نهي تحريم أو تنزيه والحسن بخلافه كالواجب والمندوب والمباح فان المباح عند أكثر أصحابنا من قبيل الحسن وكفعل الله سبحانه وتعالى فانه حسن أبدا بالاتفاق هذا وفي تعريف الحسن أنه يدخل فيه فعل البهائم مع انه قال وفعل البهائم فقد قيل انه لا يوصف بحسن ولا قبح باتفاق الخصوم وفعل الصبي مختلف فيه وقول الشارح وهو ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الآجل تعريف للحسن من أفعال العباد فلا يرد خروج أفعاله تعالى نعم يرد دخول فعل الصبي ويدفع بأنه ذهب الى اتصافه بالحسن كما هو مذهب البعض * وتعلق المدح لا يخص العاجل قال الله تعالى في شأن أهل الجنة سلام قولا من رب رحيم والثواب أيضا لا يخص الآجل فانه كثيرا ما يجزي الفاعل عاجلا إذ الصدقة ترد البلاء وتزيد في العمر كما ورد في الاثر والمراد المدح في الشرع لا باعتبار اقتضاء العقل فيكفي في التعريف أحد الامرين وكون التفسير بما لا يكون متعلقا للذم والعقاب أحسن لشموله المباح لما عرفت ان المباح حسن عند أكثر أصحابنا ولان الرضاء يشمله فينبغي أن يجعل محكوما عليه وبه والذم قول أو فعل أو ترك قول أو فعل ينبئ عن ايضاع حال الغير كذا في المواقف ومقتضاه ان المدح أيضا أعم من القول والفعل وتركهما والمشهور ان المدح والذم من الاقوال كالحمد ولا يدخل في التعريف ترك السنة وان لا عقاب عليه لانه مما يتعلق به الذم لا مما يعاقب عليه ويوجب حرمان الشفاعة (قوله برضاء الله تعالى) اتفاقا لكن

أي المخلوق (قوله لا في محل قدرته) أي قدرة الله (قوله لما عرفت) أي آنفا حيث قال ولا ينفع الخ (قوله في المواقف القبيح الخ) الصواب في شرح المواقف للسيد السند لان أكثر ما ذكر ليس في المواقف بل في شرحه لا سيما قوله وفعل البهائم الخ والصواب فيه أيضا وأما فعل البهائم كما وقع في عبارة السيد السند والضمير في قوله مع انه قال راجع الى صاحب المواقف والمقول ليس له بل للشارح فكيف يعترض بكلام الشارح على تعريف المصنف لانه يحتمل أنه لا يقول بما نقله الشارح (قوله لما عرفت) أي في أول هذا القول (قوله عن ايضاع حال الغير) أي انحطاط شأنه (قوله في التعريف) أي تعريف

الذم (قوله ترك السنة) أي السنة المؤكدة فانها كالواجب في انهما يشتركان بتركهما في الاثم كذا في فتح الغفار شرح المنار لابن نجيم (قوله وان لا عقاب عليه) أي وانه لا عقاب على عدم دخول ترك السنة في تعريف الذم (قوله ويوجب حرمان الشفاعة) هذا عطف على يعاقب عطف تفسير يعني ان المراد بعقوبة تارك السنة العقوبة بغير النار مثل حرمان الشفاعة كذا في التلويح واعلم ان المراد بحرمان الشفاعة هنا أن لا يشفع العاصي في أحد الا ان لا يشفع فيه أحد فان الشفاعة حق لاصحاب الكبائر كما كتبه عليه الكمال بن أبي شريف في حاشية هذا الشرح (ولي الدين)

عندنا بمعني ارادة الله من غير اعتراض على الفاعل وعند المعتزلة بمعني ارادة الله وكذا الحكم بأن القبيح ليس برضاه أيضا متفق عليه لكن عندنا بمعني انه مراد من غير ترك الاعتراض وعند المعتزلة بمعنى انه غير مراد فالرضاء عندنا الارادة من غير اعتراض وعندهم الارادة اذ لا ارادة للقبيح عندهم وتعلق الذم أيضا لا يخص العاجل قال الله تعالى (فأذن مؤذن بينهم أن لعنة الله على الظالمين) وكذا تعلق العقاب لا يخص الآجل قال الله تعالى (فاخذه الله نكال الآخرة والاولى) وقوله يعني ان الارادة والمشيئة الخ فذلك جميع ما سبق من مسئلة تعلق الارادة والمشيئة والتقدير ومسئلة تعلق الرضاء وعدمه وليس المعني انه يريد بمسئلة الرضاء ذلك لكن يجه انه لم يكن هنا حديث المحبة والامر الا أن يقال قد اشتهر ان الامر والمحبة يستلزمان الرضاء (قوله فكان هو المضيع لقدرة فعل الخير فيستحق الذم والعقاب) يستفاد منه ان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة قدرة فعل الخير وفيه انه لو كان كذلك لكان معاقبا بقصد فعل الشر على ان القصد بفعل الشر معفو ما لم يعمل ويمكن أن يجاب عنه بان الحسنات يذهبن السيئات وكف النفس عن فعل الشر مع القدرة عليه يمحو سيئة تضييع قدرة فعل الخير فعدم العقاب على القصد لا ينافي استحقاق العقاب والظاهر أنه لا تقتصر علة استحقاق العقاب على تضييع قدرة فعل الخير بل من علله كسب قدرة الشر وكسب الشر واضاعة فعل الخير أيضاً وقوله فلهذا ذم الكافرين بأنهم لا يستطيعون السمع يعني به ان الذم على عدم الاستطاعة مع ان العدم أزلي خارج عن قدرتهم لذلك التضييع ونحن نقول الاشبه ان معنى لا يستطيعون السمع فى معنى صم نزل آذانهم منزلة العدم لعدم ترتب الفائدة عليها ونزلهم منزلة عادم السمع (قوله والا لزم وقوع الفعل بلا استطاعة وقدرة) وقد اتفقوا على انه لا فعل الا مع الاستطاعة وعلى ان قدرة العبد سبب ولو عاديا فلا وجه لما قيل ان هذا الكلام الزامي على من يقول بتأثير القدرة الحادثة والا فلا دخل للاستطاعة فى وجود الفعل حتى يستحيل بدونها (قوله فان قيل لو سلم استحالة بقاء الاعراض فلا نزاع في امكان تجدد الامثال) أشار بما سيصرح آخراً من منع استحالة بقاء الاعراض ومنع بعد تسليمه لزوم وقوع الفعل بلا استطاعة لو كانت الاستطاعة قبل الفعل لانه يجوز وجودها عند الفعل بتجدد الامثال كما فى اعراض يتوهم بقاؤها ودفعه بأن المراد ان الاستطاعة بها الفعل مقارنة للفعل والا لزم وقوعه بلا استطاعة سواء كانت تلك الاستطاعة مسبوقة بالامثال أولا فاتجه أن الاشعري نفي الاستطاعة قبل الفعل وهذا الكلام يوجب جوازه ودفعه بأن نفي الاشعري الاستطاعة قبل الفعل ليس لان وجود الفعل يتوقف على انتفائه بل لانه لا يساعده البيان وما لم يقم دليل على وجود الممكن لا يحكم بوجوده لان الاصل العدم فيبقى على أصله نعم يمكن بيان انتفاء الاستطاعة قبل الفعل من غير توقف على امتناع بقاء الاعراض بأن يقال لا دليل على ثبوت القدرة التي بها الفعل قبله فالثابت انه يحدث مع الفعل لان الاصل العدم قبل* حاصله ان ليس نفي وجود المثل السابق داخلا فى دعوى الاشعري وفيه بحث اذ المذهب أن لا قدرة قبل الفعل أصلا ومذهب المعتزلة جوازها قبله لا انه لابد من مثل سابق كما ستعرف ويمكن دفعه بأن المنفي عند الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جواز تلك القدرة قبله على انه ذكر صاحب المواقف ان أكثر المعتزلة قالوا القدرة قبل الفعل وقال السيد فى شرحه وتتعلق به حينئذ

(قوله فلا وجه لما قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه (قوله فقد تركوا مذهبهم حيث جوزوا مقارنة الفعل بالقدرة) لان مذهبهم ان تعلق القدرة كوجودها قبل الفعل ويستحيل تعلقها بالفعل حال حدوثه والا لزم إيجاد الموجود وقوله ولم يحدث فيها معني لاستحالة ذلك على الاعراض * والا يلزم قيام العرض بالعرض بعض ما يتعلق به نظر الشارح حيث قال ولانه يجوز أن يمتنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط لانه يتعلق بهذه المقدمة وتفصيله انه لايلزم من عدم حدوث معنى فيها أن يكون وجوب الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة الثانية من حدوث وصف اعتباري فيها مثل رسوخ القدرة فلا يلزم قيام العرض بالعرض أو غير ذلك من الامور الثابتة فمن قال ويرد عليه انه يجوز أن يكون الحادث وصفاً إعتباريا مثل رسوخ القدرة لامعنى موجوداً يمتنع قيامه بمثله فقد غفل عن أنه بعض ماسيذكره الشارح وبما نقلنا لك مذهبهم من المواقف ظهر ضعف ما ذكره الشارح في وجه النظر من ان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لايقولون بامتناع المقارنة الزمانية الخ (قوله ومن ههنا ذهب بعضهم الى انه ان أريد الخ) قيل هذا البعض الامام الرازي ومقصوده رفع النزاع وفيه بحث لان الاشعري لايجوز وجود القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والا لوجد الفعل بدون القدرة لامتناع بقاء الاعراض والمعتزلة لايجوز أن تكون القدرة عليه معه والالزم إيجاد الموجود فمراد البعض تحقيق الحق من غير تقيد بمذهب وفي ان وجود القدرة قبل الفعل حق بحث الا أن يستند الى حكم بديهة العقل وقوله وأما امتناع بقاء الاعراض الخ دفع لما يتجه على قوله والا فقبله ووجه امتناع قيام البقاء والعرض معا بالمحل انه حينئذ لا يكون أحدهما أولى بأن يكون وصفاً للآخر من الآخر كذا قيل وانه حينئذ ليس أحدهما أولى بالوصفية للآخر من شيء من الامور القائمة بالمحل لكن في اتمام أمثال هذا الوجه صعوبة اذ الوصفية تابعة الاختصاص الناعت فيجوز أن يكون هذا الاختصاص لواحد من أمور قائمة بمحل دون آخر (قوله أشار الى الجواب بقوله الخ) فيه انه ان كانت سلامة الاسباب باقية الى وقت الفعل لزم قيام العرض بالعرض ولو قيل السلامة أمر عدمي لزم قيام العرض بالمعدوم وان لم تكن باقية لزم تكليف العاجز * لا يقال نختار انها ليست باقية لكون البقاء عرضاً ولكن مستمرة الى حين الفعل * لانا نقول فليكن العرض والقدرة أيضاً مستمرين بل ينبغي أن يقال سلامة الاسباب تجدد بتجدد الامثال بشهادة الحس بخلاف القدرة فانه لادليل على وجودها قبل الفعل وتجددها فيه (قوله فان قيل الاستطاعة صفة المكلف) يمكن أن يمنع كون الاستطاعة بهذا المعنى صفة المكلف * فان قلت لو لم تكن صفته كيف يصح اعتماد التكليف عليها * قلت صح لانها يرتفع بها عجز المكلف ولو أورد هذا السؤال على كون الآية شاهداً لهذا الاطلاق لايتجه عليه هذا المنع لان الاستطاعة صفة المكلف بالحج حيث أسندت اليه وسلامة الاسباب ليست صفة له لكن يحتاج حمل كلامه عليه الى تخصيص المكلف في عبارته بالمكلف بالحج وظاهره الاطلاق وان كان قوله فكيف يصح تفسيرها بالانسب بهذا الاحتمال وضمير تفسيرها حينئذ يحتمل الرجوع الى الآية وقولنا هو ذو سلامة أسباب لايستلزم كون سلامة أسبابه وصفاً له اذ يقال هو ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفاً له ويريد بقوله اسم فاعل يحمل عليه يحمل معناه عليه (قوله وصحة التكليف تعتمد هذه الاستطاعة التي هي سلامة الاسباب) إذ بها يتمكن العبد من

(قوله فمن قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وبما نقلنا الخ) أى قبل هذا القول حيث قال على انه ذكر صاحب المواقف (قوله قيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله كذا قيل) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

القصد الذي يخلق الله القدرة عقيبه لامحالة وقوله لاالاستطاعة بالمعنى الاول فيه مسامحة كما في قوله فان أريد بالعجز عدم الاستطاعة بالمعنى الاول وفي اطلاق العجز في العرف واللغة على المعنى الاول نظر اذ لايفهم فيهما من العجز الاعدم الاستطاعة الثانية (قوله وقد يجاب بأن القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رضي الله عنه) جعل الشارح رحمه الله محصل الجواب ان الكافر مكلف بالايمان لقدرته المصروفة الى الكفر فلايلزم تكليف العاجز فلزم القول بتقدم القدرة على الفعل ويمكن أن يكون مراد الامام بالقدرة سلامة الآلات ويكون كلام المتن تحريرا لقول الامام أيضاً (قوله هذا مما لايتصور فيه نزاع) فيه بحث اذ الاشعري لايجوز تقدم القدرة لامتناع بقاء العرض فالاوجه أن يقال يرده انه يلزم بقاء العرض (قوله ولا يكلف العبد بما ليس في وسعه سواء كان ممتنعاً في نفسه كجمع الضدين) هذا مما اتفق على عدم جواز التكليف به على ماهو المشهور وان تأمل كلام المواقف فتارة يشعر بالخلاف فيه أيضاً وتارة بالاتفاق وأما الممكن في نفسه الممتنع من العبد عادة فعدم وقوع التكليف به متفق عليه انما الخلاف في جوازه وأما مايمتنع بناء على علم الله تعالى أوارادته خلافه فالتكليف به واقع فقوله وانما النزاع في الجواز يوهم انه وقع النزاع في جواز جميع أقسام مالم يقع به التكليف فعلى مايشعر به بعض كلام المواقف صحيح وعلى مايشعر به البعض الآخر وهو المشهور يجب تخصيص النزاع في الجواز بالممتنع في نفسه وأشار بقوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع أن الزمان في قوله ولايكلف العبد غير محفوظ ومما يدل على ان الامر في قوله تعالى (أنبئوني بأسماء هؤلاء) ليس للتكليف ان الملائكة ليسوا من أهل التكليف ولاحاجة لدعوى عدم وقوع التكليف الى حمل تحميل مالا يطاق على غير التكليف لانه لا ينافي عدم وقوع التكليف وانما ينافي عدم امكانه قال القاضي في تفسيرها معناه لاتحملنا مالا طاقة لنا به من البلاء والعقوبة أومن التكاليف التى لا تفي بها الطاقة البشرية وهو يدل على جواز التكليف بما لايطاق والالما سئل التخلص منه ولا يخفى أن حمله على عدم تحميل العوارض والعقوبات والبلايا بعيد لانه حينئذ لايناسب أن يسأل السائل عدم تحميل مالاطاقة له به بل الظاهر أن يسأل السائل عدم تحميل العوارض والبلايا مطلقاً ولا يذهب عليك أن العلم بعدم وقوع التكليف مع جوازه بما ليس في الوسع مما لاطريق اليه الا أخباره تعالى فلذا استدل عليه بقوله تعالى (لايكلف الله نفساً الاوسعها) لكن الدليل انما يتم لولم يكن الزمان المستقبل مراداً أولم يكن المضارع الذي لنفي الاستمرار ودون بيانهما خرط القتاد (قوله وجوزه الاشعري بناء على أنه لا يقبح من الله شيء) فان قلت هذا يوجب تجويز التكليف بالممتنع في نفسه * قلت لم يجوزوه لامتناعه لان الممتنع لايمكن تصوره ولايمكن طلب المجهول المطلق ولك أن تقول عدم التجويز لان طلب المحال محال فيستحيل أن يطلب من العبد المستحيل (قوله وهذه نكتة) تأنيث هذه نكتة كما لايخفى على من هو أهل لنحوها وانما سماها نكتة لاحتياجها الى دقة نظر في استخراجها * ودفعت بالنقض وهو انها لوصحت لزم أن لايجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان لانه علم أنهم لايؤمنون وأخبر به * وفيه بحث لانه تعالى علم انهم لايؤمنون ايمانا نافعاً كيف وكل واحد يؤمن عند اليأس الاانه لاينفعه ايمانه * ويمكن دفعه بأن كل أحد مكلف بالايمان قبل اليأس اذلو كان التكليف بالايمان مطلقاً لكان بالايمان عند اليأس ممتثلا كاف به وخارجاً عن عهدة الامر

(قوله فيه مسامحة) لعل وجه المسامحة في ذكر الاول في الموضعين (قوله مراد الامام) أي الامام الرازي كما تقدم آنفا في قوله ومن ههنا ذهب بعضهم (ولي الدين)

(قوله يخلق الله القدرة عقيبه) بطريق جري العادة (قوله يشعر بالخلاف فيه أيضاً) حيث قال وجواز التكليف به فرع تصوره وهومختلف فيه فمنهم من قال يمكن تصوره ومنهم من قال باستحالته وهكذا قال الشارح أيضاً في شرح المقاصد فلاوجه لتخصيصه بكلام المواقف (قوله وفيه بحث لانه تعالى الخ) حاصل بحثه منع تقريب قوله لانه أخبر الله تعالى عنهم بانهم لايؤمنون بعد حمل الايمان في قوله لزم ان لايجوز تكليف أمثال أبي لهب بالايمان على الايمان مطلقا أي سواء كان نافعا أولا وحاصل دفعه حمل الايمان فيه على النافع وتخصيصه به (كفوي)

على ان هذا البحث لايجرى في التكليف بالاعمال مع علمه تعالى بأنه لايأتى بها أصلا * ويمكن حلها بغير ماذكره الشارح أيضاً وهو أن يقال على تقدير وقوعه لايلزم كذبه تعالى اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بايمانهم فانه انما يعلم ماهو الواقع ويخبر عنه وانما اخبر عن عدم ايمانهم لانه الواقع اتفاقا حتى لو كان الواقع ايمانهم لأخبر به لابعدم ايمانهم (قوله وما يوجد من الالم فى المضروب الخ) حق البيان أن يجمع مع قوله والله تعالى خالق لافعال العباد والخلاف فى انه هل للعبد صنع فيه أم لا لايوجب التقييد بالانسان لانه أخص من العبد وقوله لاصنع للعبد في تخليقه بعد جعله مخلوق الله تعالي وهو ينفي كونه مخلوق العبد لنفي الكسب لامحالة فان مكسوب العبد مما للعبد صنع لتخليقه اذلو لم يصرف اليه ارادته وقدرته لم يخلقه الله تعالى وانما يخلقه عقيب صنعه فلايرد ماذكره الشارح بقوله والاولي أن لايقيد بالتخليق الخ ويتجه انه اذا لم يكن للعبد مدخل لابالكسب ولابالتخليق فما وجه مؤاخذة العبد به فى الاولى والآخرة ويمكن دفعه بأن العبد ممنوع من فعل يخلق عقيبه عادة مايتضرر به أحد وقوله وأما الاكتساب فلاستحالة اكتساب ماليس قائماً بمحل القدرة يعني استحالة اكتساب ما ليس قائما بمحل القدرة عليه فأما النظر الذي يتولد منه العلم وان كان قائما بالناظر لكنه ليس قائما بمحل القدرة عليه وبهذا اندفع أن المتولد قد يكون قائما بمحل القدرة ولم يحتج فى دفعه الى ماقيل ان هناك ضميمة مطوية وهي انا نعلم بالضرورة الوجدانية أن حالنا بالنسبة الى المتولدات فينا كحالنا بالنسبة الى المتولدات في غيرنا فلا اكتساب في جميع المتولدات وأورد على قوله ولهذا لايتمكن العبد من عدم حصولها ان عدم تمكن العبد قبل وجود مباشرة السبب ممنوع وبعده لاينافي كونه مكتسبا بواسطة السبب كان صرف القدرة والارادة الى فعل المباشرة يوجبه ويفوت التمكن من تركه ويمكن دفعه بأن التمكن من عدم الحصول انه لولم تتعلق الارادة به قبل الحصول لم يحصل وفي الفعل المتولد لايتحقق ذلك لانه يتحقق بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه نعم يمكن أن يقال ولهذا لايتمكن من حصولها لان التمكن من الحصول أن يكون الحصول بارادة المتمكن فان الارادة مابه يترجح أحد طرفى المقدور فما ليس ترجحه بالارادة ليس بمقدور الا أن ماذكره أظهر فلذا اختاره فتأمل (قوله والمقتول (أى كل مقتول) ميت بأجله) الاجل في الحيوان الزمان الذي علم الله أنه يموت فيه وللناس أجل واحد عند غير الكعبي من المعتزلة الا أنه لايتقدم الموت على الاجل عند الاشاعرة ويتقدم عند المعتزلة وقوله لا كما زعم بعض المعتزلة يريد به غير الكعبي فانه عند الكعبي أيضا مات بأجله فلايكون قوله والمقتول ميت بأجله مخالفا لما عنده وفيه ان الكعبي أيضا قائل بأن القاتل قد قطع الاجل الثاني ومن قال أراد به غير جماعة ذهبوا الي أن مالايخالف عادة الله واقع بالاجل منسوب الى القاتل كقتل واحد بخلاف قتل جماعة كثيرة فى ساعة فانه لم تجر عادته تعالى بموت جماعة في ساعة يرد قوله انهم أيضا لم يقولوا ان كل مقتول بأجله فيكون هذا القول لا كزعمهم أيضا فلا يكون التقييد بالبعض لاخراجهم بل لخص بيان زعم البعض المخالف بما ذهب اليه من سواهم لعدم الالتفات الى زعمهم واسقاطه عن درجة الاعتبار لان الفرق غيربين بين ماهو خلاف العادة وماهو عادة وانما أوقعهم فيه الهرب من شناعة الالزام فانه لولم يجعل مخالف العادة فعل

(قوله الى ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وأورد الخ) المورد المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ويمكن حلها الخ) حاصل هذا الحل منع الملازمة الثانية من التقرير أعني قوله لو وقع لزم كذب كلام الله تعالى كما ان ماذكره الشارح منع الملازمة الاولى منه أعني قوله لو كان جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال لكن يرد عليه ان الكلام في كلامه تعالى الذى قد وقع وثبت منه تعالى فمعنى الملازمة أنه لو وقع لزم كذب كلامه تعالى الذي قد وقع وثبت لافى مطلق كلامه تعالي والمنع المذكور مبني على حمله على ذلك ثم ان سوق كلامه يقتضي أن يقال اذ تقدير وقوعه يستلزم كون خبره تعالى بانه يكلف النفس بما ليس في وسعها أو يقال يستلزم كون خبره تعالى بوقوعه فتأمل (قوله لانه يتحقق بعد الخ) هذا لايدل على المدعى لان تحققه بعد تحقق السبب مع ارادة عدم تحققه لاينافى عدم حصوله لو لم تتعلق الارادة به قبل الحصول لانه بعد تحقق السبب ليس قبل الحصول (قوله انهم أيضاً) فاعل يرده (كفوى)

(قوله ووجه بانه الخ) الموجه هو المحشي الخيالي (قوله كما توهم فقيل الخ) المتوهم القائل هو المحشي الخيالي

القاتل ويجعل فعل الله لزم خرق العادة لا للاعجاز وذلك يوجب قدحا في المعجزة ومعنى قطع الله تعالى عليه الاجل انه أقدر القاتل عليه حتى قطع عليه الاجل فلم يصل الى الاجل قال في شرح المقاصد وحاصل النزاع ان المراد بالاجل المضاف زمان تبطل فيه الحياة قطعا من غير تقدم وتأخر فهل يتحقق ذلك في المقتول أم المعلوم في حقه انه ان قتل مات وان لم يقتل فيعيش الى وقت هو أجل له (قوله لنا ان الله تعالى قد حكم بآجال العباد على ما علم من غير تردد بآية اذا جاء أجلهم الآية) قد تكررت هذه الآية في التنزيل مصدرة بقوله لكل أمة أجل وتعيين الاجل لكل أمة لا يستلزم تعيين الاجل لكل واحد من تلك الامة ففي الاستدلال بحث وقوله واحتجت المعتزلة الخ مخالف لما نقل عنهم انهم ادعوا في بقاء المقتول لولا القتل الضرورة كما ادعوا في تولد سائر المتولدات وانتفائها عند انتفاء أسبابها ووجه بانه تجوز لما ان ماذكروا من الشبهات مصورة بصورة الحجة ولا يبعد أن يقال تبع الواقع لا زعمهم فان ماذكروا حجة لا منبه كما زعموا ولهذا أجاب بما أجاب والا لم يكن الجواب نافعا لان دفع المنبه لا ينفع (قوله وبانه لو كان ميتاً بأجله لما استحق القاتل ذما الخ) يدفعه ان الله تعالى قدر أجله في هذا الوقت لعلمه بأن قتله في هذا الوقت وتقدير الاجل لهذا العلم لا ينافي استحقاق الذم كما ان الموت بالمرض لا ينافي تقدير الاجل ولا ينافي ايجاب الدية والقصاص ويحصل الجواب عن الاستدلال بالآية ان الله تعالى قدر أجله سبعين سنة لعلمه بأن طاعته تصير سببا لثلاثين سنة من عمره فتصير أربعون يستحقها من غير الطاعة سبعين لانه قدر أربعين على تقدير وسبعين على تقدير حتى يؤول الى القول بتعدد الاجل كما توهم فقيل فالحق في الجواب ان آحاد الاحاديث لا تعارض الآيات القطعية أو ان المراد الزيادة بحسب الخير والبركة كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني (قوله لان الرزق اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيأكله) ما يعول عليه في تعريف الرزق كل ما انتفع به حي سواء كان بالتغذي أو غيره وقال بعضهم كل ما يتربى به الحيوان من الاغذية والاشربة فلا اختصاص له بالمأكول اجماعا ولهذا ولعدم اختصاصه بالعبد قال السيد السند ليس قول المواقف الرزق عندنا كل ما ساقه الله تعالى الى العبد فأكله تحديداً للرزق بل هو نفي لدعوى اختصاصه بالحلال * وأورد على التعريف المعول عليه انه تدخل فيه العارية مع انه يبعد أن يسمى رزقا وعلى كلا التعريفين قوله تعالى (ومما رزقناهم ينفقون) لان الرزق لو كان مخصوصاً بالمنتفع به لم يصح الانفاق منه نعم لا يرد على تعريفه بما ساقه الله الى الحيوان لينتفع به لكن يرد عليه جواز أن يأكل أحد رزق غيره * وأورد على تفسيره بمملوك يأكله المالك خنزير يأكله مالكه وأجيب بأن الحرام لا يملك عند المعتزلة * ويبطل عدم كون ما يأكله الدواب رزقا قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) وحملها على دابة مرزوقة خلاف الظاهر * وأشار بقوله وعلى الوجهين الى انه لا تعويل على ما هو ظاهر عبارة المواقف من اختصاص اللازم بالوجه الثاني وفي وجود حيوان لم يصل اليه مالا يمنع من الانتفاع به نظر وقيل على الكل يلزم عدم كون حيوان لم يأكل حلالا ولا حراما مرزوقا كالدابة فانه ليس في حقها حل ولا حرمة (قوله لان ما قدره الله غذاء لشخص يجب أن يأكله) لا حاجة اليه بعد اعتبار الاكل في مفهوم الرزق وقوله وأما يعني المالك فلا يتم انما يصح لو لم يعتبر في معنى المالك الاكل

{قوله وأورد الخ} المورد هو المحشي الخيالي {قوله العارية} وهي بالتشديد وقد تخفف منسوبة الى العار فان طلبها عيب على ماقال الجوهري وابن الاثير ورد الراغب وغيره بان العار يائي والعارية واوية على ماصرحوا أنفسهم به وفي المبسوط وغيره انها من العرية تمليك الثمار بلا عوض ورده وغيره بالمشتقات استعاره منه فاعاره واستعاره الشيء على حذف من والصواب ان المنسوب اليه العارة اسم من الاعارة ويجوز أن تكون من التعاور والتناوب وان تكون الياء لا لمعنى كالكرسي ذكره الزاهدي كذا في جامع الرموز (ولي الدين)

(قوله ومعنى قطع الله الخ) توجيه للعبارة بحيث يندفع عنه ماقيل الصواب ان القاتل قطع عليه الاجل كما وقع في شرح المقاصد لان موت المقتول عندهم فعل القاتل بطريق التوليد لا صنع لله تعالى فيه فهو الذي قطع عليه الاجل (قوله تبع الواقع) فيه ان القول بان ما ذكروه حجة لهم في الواقع بعد الحكم بان المقتول ميت بأجله وقد بالحجة القاطعة ليس على ما ينبغي بل هو في الواقع ليس بحجة ولا منبه (كفوي)

وقد اعتبر حيث قال علوك يأكله المسالك (قوله والله تعالى يضل من يشاء) خص الفعلين بتقديم المسند اليه بالله تعالى وقدم الاضلال لمخالفة المعتزلة في صحة اسناده الى الله تعالى ولانه أشبع ولهذا كانت الكثرة لاهل النار وفي عموم كلمة من اشارة الى انه يضل المهتدي ويهدي الضال ولذلك ورد الامر بتكرار اهدنا الصراط المستقيم في كل وقت من أوقات الصلوات الخمس لكن لابد من تخصيص من عن لايتصف بالهداية في الهداية وبالضلالة في الضلالة لئلا يلزم تحصيل الحاصل (قوله لانه الخالق وحده) دليل على حصر الهداية المستفاد من كلام المصنف على ماقدمناه ثم هذا الحكم فرع خلق الاعمال ووجه الاشارة الى أنه ليس الهداية بيان طريق الحق مع ان ارادته تعالى عامة عندنا انه تعورف ان تقييد الشيء بمشيئة الله انما يكون فيما لم تعم مشيئته تعالى به وفي قوله لانه عام في حق الكل نظر وان فسر قوله تعالى والله يدعو الى دار السلام بانه يدعو كل أحد وذلك ان دعوته كل أحد انما تتم لو لم يخل بعض الازمنة عن رسول وان تكون دعوة الرسول في جميع أزمنة نبوته بالغة الى كل أحد من أهل زمانه وقوله ولا الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا أو تسميته ضالا اشارة الى رد توجيه من ينكر اضلال الله حيث يجعل الاضلال بمعني وجدانه ضالا بجعل الافعال للوجدان على صفة نحو أحمدته بمعني وجدته محموداً أو بجعله بمعني التصيير بمعنى تصيير الله اياه ضالا أو بمعنى تسميته ضالا كما في قوله تعالى (فلا تجعلوا لله أنداداً) أي لاتسموا الاشياء أنداداً له وله توجيه آخر وهو إقدار الله الشيطان على اضلاله ولا يرده التعليق بالمشيئة ولا يبعد أن يقال في التقييد اشارة الى دليل ان ليس الهداية كذا والاضلال كذا لانه قيد هداية الله واضلاله في الشرع بالمشيئة (قوله ثم قد تضاف الهداية الي النبي عليه الصلاة والسلام مجازا بطريق التسبب) لحمل المضاف الى النبي عليه الصلاة والسلام على بيان الطريق مساغ كما ان لحمل المقيد بالمشيئة على الدلالة الموصلة مساغا والمذكور في كلام المشايخ أن الهداية عندنا كذا أى في لسان الشرع والافلا انكار لكون الهداية في اللغة ماذكره المعتزلة (قوله ومثل هداه الله تعالى (فلم يهتد مجاز الخ) ومنه قوله تعالى (وأما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدي) على ماهو المشهور من أن استحباب العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم ومنهم من قال يحتمل أن يكون كناية عن ارتدادهم (قوله وعند المعتزلة بيان طريق الصواب) البيان الاظهار فلو أريد باظهار طريق الصواب اظهار ذات طريق الصواب لم يوافقه الآية والحديث المذكوران ولو أريد اظهار طريق الصواب من حيث أنها طريق الصواب فهما يوافقانه لان الرسول لايمكنه أن يظهر طريق الصواب على أحد من حيث انه صواب انما هو بخلق الله الاهتداء فيه ولم يهتد قومه لانه لم يظهر لهم الا ذات طريق الصواب ولم يظهر لهم طريق الصواب من حيث هو طريق الصواب وبهذا اندفع أيضاً ان فيما ذكره المعتزلة فوات طريق المطاوعة فان الاهتداء المطاوع للهداية لايلزم ذلك البيان واندفع أيضاً انه يبطل كونها للبيان المذكور المدح بالمهدي اذ لامدح الا بالحصول اذ الاستعداد وان كان تاماً مع عدم الحصول نقيصة وقد يمنع كونه نقيصة بل فضيلة مجتمعة مع النقيصة (قوله والمشهور) يعنى فيما هو المشهور التقييد بالمشيئة والادلة المبطلة لما نقل عن المعتزلة لهم لا عليهم بل عليناً وليس المراد ان المشهور ينافي ماذكره المشايخ كما وهم فقيل يمكن أن يقال مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية والمشهور بين القوم هو المعنى الغير الشرعي فلا منافاة (قوله وماهو الأصلح للعبد)

(قوله على ماقدمناه) أي آنفا (قوله ومنهم من الخ) المراد منه المحشي الخيالي (قوله وبهذا اندفع الخ) هذا رد على المحشي الخيالي وكذا المراد به في قوله واندفع أيضا الخ (قوله كما وهم الخ) الواهم هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

في الدين عنـد معتزلة بصرة وفي الدنيا والدين عنـد معتزلة بغداد كذا في بعض الحواشي وفي المواقف ماهو الاصلح للعبد في الدنيا لكن الحكاية المشهورة في الزام الجبائي وقد مرت في صدر الكتاب تدل على أن ليس الواجب الاصلح في الدنيا فلعل قوله في الدنيا سهو من الناسخ وقوله ولما كان له منة واستحقاق شكر في الهداية مدخول بانه يجزى بالاعمال الواجبة شرعا ويحمد المنعم الذي أوجب على نفسه الانعام على كل أجد وقوله ولـما كان امتنانه على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فوق امتنانه على أبي جهل ويمكن أن يقال ولـما كان شكره على النبي أوجب منه على أبي جهل وفيهما ان انعام النبي أ كثر من انعام أبي جهل لـما ان الاصلح بحاله كان أكثر من الاصلح بحال ذاك وفي قوله ولما كان لسؤال العصمة الخ انه بالسؤال والابتهال الى الله يصير اللطف أصلح له ويصير أحق بالانعام وفي قوله ولـما بقي في قدرة الله تعالى الخ انه تجـدد مصالح العباد يوما فيوما وماذكره في جواب غاية متشبثهم حاصله ان كل ما يفعله الكريم الحكيم العليم بالعواقب لايخلو عن المصلحة وان لم يكن أصلح بالنسبة الى العبد فلا يكون بخلا ونفها بل رعاية لمصلحة والعوار بفتح العين هو العيب وقد يضم (قوله وعذاب القـبر للكافرين) لماثبت في حق الكافر خاصة انه جعـل في قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه ووجه بعض علماء الحديث هـذا العدد بانه لاعراضه عن تسـعة وتسعين اسما لله وينبغي أن يريد بالعصاة من مات على العصيان فان التـائب من الذنب كمن لاذنب له ويدل على ان من العصاة من لايريد الله تعذيبه الاستعاذة من عـذاب القبر فانه لو كان مقرراً واقعاً لامحالة لم يكن في الشرع الاستعاذة منه كما ان لايجوز الدعاء بالرحمة على الكفار لتقرر حكم عذابهم وبعدهم عن الرحمة ولـما لم يعذب بعض العصاة فعدم عذاب الابرار بطريق الاولى فعلم من بيان وجه تخصيص بعض للعصاة وجه تخصيص العصاة فلذا اكتفى به وقوله بمـا يعلمه ويريده متعلق بعذاب القبر والتنعيم على سبيل التنازع أي بمـا يعلمه الله ويريده يعني بشئ منهما غير متعين وان صرح الآثار بالبعض كما مر في التعذيب وكالجعل على فرش الجنة وبلوغ طيب الجنة وروحها له ويحتمل أن يكون متعلقاً بالتنعيم خاصة ويكون المعنى بمـا يعلمه الميت ويريده (قوله وسؤال منكر ونـكير وهما ملكان يدخـلان القبر) فيه رد على الجبائي وابنه والبلخي حيث أنكروا تسمية الملكين منكراً ونكيراً وقالوا انمـا المنكر ما يصدر عن الـكافر عنـد تلجلجه اذا سئل والنكير انمـا هو تقريع الملكين له ولـما ماوقع في حسان المصابيح عن أبي هريرة انه قال قال رسول الله صـلى الله تعالى عليه وسلم اذا قبر الميت أتاه ملكان أسودان أزرقان يقال لاحدهما المنكر وللآخر النكير وكان النكير أعيب من المنكر حيث سمي بالمصدر فان النكير مصدر بمعنى الانكار والظاهر ان منكراً ونكيراً جنسان والا ففي ساعة واحـدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا الجميع في آن واحـد ولا يبعد أن تنكيرهما للاشارة الى ذلك والظاهر ان سؤال الانبياء ليس عن نبيهم والمقصود من اثبات السـؤال للصبيان والانبياء تصحيح اطلاق السؤال في المتن وقوله ثابت كل من هذه الامور اشارة الى وجه افراد الخبر عن المتعدد (قوله لانها أمور ممكنة) لامستحيلة حتى يجب تأويل السمعيات الواردة فيها (أخبر بها الصادق) فلاتقبل النسخ اذلانسخ في الاخبار والمراد بالصادق إما النبي لان القرآن أيضاً يعلم من جهته وإما الله تعالى لان كل مايخبر به النبي وحي يوحى

(قوله لم يكن في الشرع الاستعاذة منه) فيه نظر لجواز ان يكون فائدة الاستعاذة التوفيق للتوبة أو العصمة عن العصيان والقياس على الدعاء بالرحمة على الكفار مع الفارق كما لايخفى (كلنبوى)

وما ينطق عن الهوى ولا بد من قيد آخر وهو انه أخبر بها الصادق بلا معارض ولا يبعد ان يستفاد هذا القيد من قوله على ما نطقت به النصوص لان ماله معارض ليس نصاً عند التحقيق ولا يخفى ان شيأ مما ذكره من النصوص لايدل على عذاب بعض العصاة دون بعض وقد أكد ماقدمه من كثرة النصوص الواردة في عذاب القبر دون التنعيم حيث أكثر نصوص عذاب القبر ولم يأت الا بواحد يدل على التنعيم وهو قوله صلى الله تعالى عليه وسلم القبر روضة من رياض الجنة ولم يراع الترتيب والا لقدم نص التنعيم على شواهد سؤال المنكر والنكير ووجه دلالة الآية الاولى ماذكره المواقف من أنه عطف عذاب يوم القيامة على عرض النار غدواً وعشياً فهما متغايران ولا شبهة في كون العرض قبل الانشار من القبور كما يدل عليه صريح النظم فهو عذاب القبر اتفاقا لان الآية في شأن الموتى ووجه دلالة الآية الثانية أن الفاء للتعقيب من غير تراخ وتوجيهه بأن أزمنة الدنيا في جنب أزمنة الآخرة أقل قليل فلا استقلالها استعمل الفاء تأويل لاداعي اليه وأشار بقوله وبالجملة الاحاديث الواردة في هذا المعنى وفي كثير من أحوال القبر متواترة المعنى الى أن الثبوت بالادلة السمعية حق وكون الاخبار أخبار الآحاد لاينافي كونها دليلا مفيداً لليقين والقطع (قوله وأنكر عذاب القبر بعض المعتزلة والروافض) وجوزه بعض المعتزلة وطائفة من الكرامية بناء على تجويز تعذيب الجماد والجواب بجواز ان يخلق الله تعالى في جميع الاجزاء أو في بعضها نوعا من الحياة قدرما يدرك به ألم العذاب أو لذة التنعيم يدل على أن انكارهم مبنى على عدم التجويز وهذا بعيد ممن يعترف بخلق الله المخلوقات في النشأتين بل الظاهر انهم لما وقعوا بين اثبات إحياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر وشواهده ترجح عندهم التأويل * والمأكول في بطن الحيوان والمصلوب في الهواء المشاهد لنا الى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان قويتان للمنكرين تحيرت الاصحاب في دفعها وجعلوا من أحرق وذري أجزاؤه في الرياح العاصفة شمالا وجنوبا وقبولا ودبوراً أقوى منهما فذكر المصلوب بلا قيود ذكرناها اخلال بالبيان وتشنيعهم بعدم التأمل في عجائب الملك والملكوت وبأنهم استبعدوا مثل ذلك في قدرة الله تعالى انما يتم لو لم يستبعدوا القول بما هو خارج عن عادته تعالى من إحياء مشاهد لنا وتعذيبه من غير أن نعرفه ولعل استبعادهم هذا والا فكيف يظن بالمصدقين بقدرة الله تعالى على الايجاد والاماتة والنشور ذلك نعم الكلام معهم في انه هل يصلح هذا الاستبعاد لترك ظواهر أحاديث متواترة المعنى أم لا (قوله واعلم انه لما كان أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة أفردها بالذكر) لاامارة لافرادها بالذكر بل يجوز أن تكون من آخر مباحث الدنيا وأول مباحث الآخرة إلا أن رعاية حسن الترتيب تقتضي الحمل على ماذكره . (قوله وصرح بحقية كل منهما تحقيقاً وتأكيداً) وايراداً للمسئلة بعبارة الشارع حيث وقع في الكتاب والوزن يومئذ الحق وورد في الحديث من شهد أن لاإله الا الله وحده لاشريك له وأن محمداً عبده ورسوله وأن عيسى عبد الله ورسوله وابن أمته وكلمته ألقاها الى مريم وروح منه والجنة حق والنار حق أدخله الجنة على ما كان عليه من العمل (قوله والبعث) قال الامام الرازي مسئلة المعاد مبنية على أركان أربعة وذلك لان الانسان هو العالم الصغير وهذا العالم هو العالم الكبير والبحث في كل منهما اما عن تخريبه أوعن تعميره بعد

(قوله صريح النظم فهو) أي عرض النار (قوله والجواب بجواز الخ) أى جواب الشارح (قوله ذلك) فاعل يظن (ولى الدين)

(قوله عطف عذاب يوم القيامة) فيه نظر فان المعطوف هو الادخال في أشد العذاب يوم القيامة فيفيد أن الادخال والعرض متغايران فلا يلزم تغاير العرض لعذاب يوم القيامة (قوله صريح النظم) هذا غير مسلم بل هو أدل المسئلة على انه لو تم هذه الدلالة لكفى في المقصود ويلغو سائر المقدمات لايخفى (كنوى)

تخريبه فهذه مطالب أربعة الاول كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت والثاني انه كيف يعمره بعد ما خربه وهو انه يعيده كما كان حياً عالماً عاقلا ويوصل اليه الثواب والعقاب والثالث انه كيف يخرب هذا العالم الكبير وهو أنه يخربه بتفريق الاجزاء أو بالاعدام والافناء والرابع انه كيف يعمره بعد تخريبه وهذا هو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار (قوله وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور بان يجمع أجزاءهم الاصلية ويعيد الارواح اليها) في شرح المواقف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحليمي والغزالي والراغب وأبي زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري منها مجري الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شئ منهما وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم يتبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادتها أو هي جوهر بان بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ هذا كلامه ولا يخفى ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شئ منهما لا يقابل التوقف فالاولى الرابع عدم كل منهما وان ما نقله عن جالينوس يدل على ثبوت التوقف في المعاد الروحاني وأما الجسماني فهو ينكره وكيف وهو لا يجوز اعادة المعدوم ولا شبهة في انعدام الجسم وانما التردد عنده في انعدام النفس (قوله حق) الحق هو البعث الجسماني مطلقا وأما انه هل يفنى الانسان بالكلية ثم يعاد أو تفرق أجزاؤه ثم تجمع فلاجزم فيه نفيا وأثباتا فقول الشارح في تفسير البعث على ماسبق لا ينبغي أن يكون مبنيا على انه يجب التصديق بالبعث هكذا بل ينبغي ان يكون اشارة الى أن الراجح عنده ذلك ووجه ان امتناع اعادة المعدوم غير مضر بالمقصود مع أنه ينعقد قياس هكذا بعث الموتى إعادة المعدوم واعادة المعدوم ممتنعة ان الصغرى مع فرض صحة هذه المقدمة ممنوعة لان الاعادة بجمع الاجزاء الاصلية للانسان واعادة روحه اليه (قوله لما ورد في الحديث ان أهل الجنة جرد مرد وان الجهنمي ضرسه مثل أحد) يقتضي هذا ان بدنا جرد عن لحيته وعن أشعاره يكون بدنا آخر وان بدنا يتورم بعض أعضائه يكون بدنا آخر مع انه خلاف المتعارف وقد يجاب بان عظم الضرس بالانتفاخ لابضم زائد والالزم تعذيبه بلا شركة في المعصية ويرد بان العذاب للروح المتعلق به ويمكن أن يرد بان الله يحفظ الجزء الزائد عن العذاب وانما زيد ليعذب الجهنمي بعظمه بل يجوز ان تكون الاجزاء المزيدة هي النار لكن وجوه الرد كلها كلام على السند لان الجواب هو منع استلزام عظم الضرس تغاير البدنين لكونه بالانتفاخ والالزم التعذيب بلا شركة وقوله ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه قدم راسخ مما يخالف المقصود لانه يوهن فساد التناسخ والاليق ان يذكر في الجواب بان يقال وان سمى مثل هذا تناسخا كان هذا نزاعا في مجرد الاسم ومن ههنا قال من قال مامن مذهب الا وللتناسخ فيه

(قوله ان الصغرى) خبر قوله ووجه ان الخ (قوله ويرد بان الخ) المراد هو المحشي الخيالي (قوله لكن وجوه الرد) جميع النسخ التي رأيناها وجود الرد والصواب وجوه الرد (ولي الدين)

قدم.راسخ (قوله انما يلزم التناسخ لولم يكن البدن الثاني مخلوقا من الاجزاء الاصليةالخ) يعني ان التناسخ موضوع لانتقال الروح من بدن الى بدن متغايرين في الاجزاء الاصلية لا ان البدن الثاني عين الاول حتى يرد بالمغايرة استدلالا بالسمع كما وقع لبعض (قوله لم يمكن وزنها) لانه لاوزن لها ولا يمكن وضعها في كفة الميزان والعبث ماليس فائدته على قدر العمل والظاهر ان المراد نفي الفائدة مطلقا والجواب بان كتب الاعمال هي التي توزن لايخلو عن شوب وهو انه ثبت ان كتابا فيه أشهد أن لا إله الا الله وأن محمدا عبده ورسوله مع صغره يغلب في الكفة تسعة وتسعين سجلا كل سجل مثل مد البصر فاذا لم يكن للعمل وزن فكيف يغلب الكتاب الصغير جدا الكتب الطويلة الكبيرة والمنع المشار اليه بقوله وعلى تقدير كون أفعال الله تعالى معللة بالاغراض ليس بشيء لانه لاينكر أحد ان فعله تعالى لايخلو عن حكمة وفائدة فعلى تقدير انتفاء الغرض لابد من الفائدة ويمكن ان تكون الحكمة في الوزن ان يطلع حفظة النار على استحقاق كل معذب وملائكة الرحمة على استحقاق كل بر ومن أنكر الميزان فسره بتلك بقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما (قوله والكتاب المثبت الخ) وصف الكتاب تنبيها على ان المراد به معهود والظاهر في قوله يؤتى الذي يؤتى ليكون وصفا بعد وصف ويتم بيان العهد وقوله اكتفاء بالكتاب يحتمل معنيين كتاب الله تعالى أي لظهور كتاب الله الدال على الحساب وكتاب العبد أي لان الكتاب يذكر الحساب لانه ليس الاله ومما لم يتعرضوا له وقد ثبت بألسنة شفاعة القرآن لاهله ومحاجته لصاحبه وهو بعيد عن مشرب الاعتزال كوزن الاعمال وقد نبه بالاستشهاد بالحديث على ان السؤال للمؤمنين على وجه الستر وان السؤال عن الذنب (قوله فيقرره بذنوبه) معناه حمله على الاقرار بذنوبه وفي القاموس كنف الله محركة حرزه وستره وهو الظل والجانب والناحية (قوله والحوض حق لقوله تعالى انا أعطيناك الكوثر) الكوثر في الآية عند الاكثر الخير البالغ في الكثرة ومن حمله على الماء قال انه اسم لنهر في الجنة ومن قال انه اسم حوض في الموقف قال سمي كوثرا لانه يملئ من نهر الكوثر وتحقيقه في شروح كتب الحديث فالاستدلال بالآية استدلال بنوع آية وقوله ماؤه أبيض من اللبن شاذ لانه لايجيء أفعل التفضيل من اللون وكون كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد أو اللمعان ويؤيد الاول مافي رواية فيه أباريق من الذهب والفضة كعدد نجوم السماء وقوله من شرب منها فلا يظمأ أبداً فلا يشرب ماء الجنة الاللتنعم وأما المبتلى بالجحيم من المؤمنين فاما أن يحفظ الحوض منه واما أن لايظمأ في جهنم (قوله والصراط حق) في بعض الحواشي المشهور ان الميزان قبل الصراط وماروي ان الصحابة قالوا يارسول الله أين نطلبك فقال عليه الصلاة والسلام على الصراط فان لم تجدوا فعلى الميزان فان لم تجدوا فعلى الحوض فوجهه ان الطلب في المظان المرتبة يجوز أن يستأنف من كل طرف على انه رواية غريبة فلا يعارض المشهور وانكار أكثر المعتزلة للوقوع والجواز وجوزه أبو الهذيل وبشر بن المعتمر من غير حكم بالوقوع واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته وعلى تقدير تسليم كونه تعذيباً للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم عن الذنوب وتأويل الصراط عند من أنكره انه الاعمال الرديئة التي يسئل عنها ويؤخذ بها كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها (قوله ويمسك المنكرون) مقتضى الدليل أن يكون تمسكا لمنكري الجنة والنار مطلقاً لكن

(قوله في بعض الحواشي) المراد به هو حاشية الخيالي (ولي الدين)

(قوله فكيف يغلب) وأجاب صلاح الدين عن هذا بان الاستبعاد نشأ من قياس الغائب على الشاهد وهو باطل وهذا بخلاف وزن الاعمال فانه غير ممكن عقلا (كفوي)

هذه القولة متعلقة بصحيفة (٢١٦) قوله لايقابل التوقف ويمكن تصحيح المقابلة بان العام اذا قوبل بالخاص يراد به ماوراءه على مايشعر به التعبير بالاولى دون الصواب مفتي زاده (منه)

الدليل لبعض المعتزلة والفرق الاسلامية لاينكرونهما مطلقاً فيرد عليه انه يدل على امتناعهما مطلقاً وأنتم لاتقولون به والمشهور في نفي كونهما في عالم العناصر انهما لوكانا في عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفوس عن الابدان في عالم العناصر وتعلقها بهافيها وأنتم لاتقولون به وقد قام الدليل على بطلانه وكانه لما رأي الشارح ضعفه بدله بما ذكره الا أن صاحب الدليل كان ملتزما للدليل العقلي فلم يبق ماالتزمه بحاله ووجه انهما لوكانا في عالم الافلاك لزم الخرق والالتئام أن مالايجوز فيه الخرق والالتئام لا يخالطه شيء من الكائنات الفاسدة والجنة والنار على وجه نبوتهما من قبيل مايتكون ويفسد وأماوجه انهما لو كانا خارج عالم العناصر والافلاك فليس لزوم الخرق والالتئام بل المذكور فيه ان الفلك بسيط وشكله الكرة ولووجد عالم آخر لكان كريا أيضاً فيعرض بينهما خلاء وأنه محال (قوله ولمناقضة آدم وحواء) واذاكانت الجنة مخلوقة فكذا النار اذ لاقائل بالفصل ومن زعم ان الجنة لم تخلق بعد قال انه بستان كان بأرض فلسطون بالواو والياء وقد يسمى فلسطين بكسر فائهما وقد تفتح كورة بالشام أوقرية بالعراق أوكان بين فارس وكرمان خلقه الله تعالى امتحانا لآدم عليه الصلاة والسلام وحمل الاهباط على الانتقال منه الى أرض الهند كما في قوله تعالى (اهبطوا مصراً) وقوله تعالى (تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لايريدون علوا في الارض ولا فساداً) يحتمل الجعل المتعدي الى مفعولين فيكون المعنى نجعلها مسكن الذين لايريدون الخ فيكون وعداً بجعلها جزاء لعدم ارادة العلو والفساد ومافي بعض الحواشي ان هذا الجعل لازم وجود الجنة ليس بشيء لان هذا الجعل انما يتحقق في الآخرة ولو سلم لصار لازما بوعد الحق (قوله لو كانتا موجودتين الآن لما جاز هلاك أهل الجنة) فيه انهما لو وجدتا بعد أيضاً لما جاز هلاك أكل الجنة وهو يخالف (كل شيء هالك الاوجهه) وقوله بل يكفي الخروج عن الانتفاع به قيل يريد به الانتفاع المقصود به والافلا لايخفى يدل على وجود الصانع وهو من أعظم المنافع (قوله أي دائمتان) يعني ليس البقاء بمعنى الوجود في الزمان الثاني بل الدوام على ماهو العرف فحينئذ قوله لاتفنيان تأكيد للبقاء ولو جعل البقاء بالمعنى المصطلح عليه لكان لاتفنيان افادة لاعادة * فان قلت لايقتضي قوله تعالى كل شيء هالك الاوجهه فناء أهلهما لانهم أدركوا الفناء قبل دخولها * قلت يقتضي فناء الرضوان والحور والغلمان وغيرها من أهلهما فلذا احتاج الى تأويل عدم فناء أهلهما بعدم استمرار الفناء (قوله لقوله تعالى في حق الفريقين خالدين فيها أبداً) أي لقوله مرتين هذا الكلام تارة في حق أهل النار وضمير فيها للنار وتارة في حق أهل الجنة وضمير فيها للجنة (قوله وذهب الجهمية الى أنهما تفنيان ويفنى أهلهما وهو قول باطل مخالف للكتاب والسنة والاجماع) انما يخالفها لولم يكن المراد فناءهما لحظة تحقيقاً لحكم كل شيء هالك الاوجهه (قوله الشرك بالله) المراد مطلق الكفر والا لورد أنواع الكفر غيره فيرد استدراك ذكر السحر لانه داخل في الشرك فلا يتم عددالتسمة والمراد بالفرار عن الزحف الفرار عن جيش الكفار الزائد على ضعف جيش المسلمين والالحاد في الحرم ترك الاستقامة فيما أمر به وأورد على قول صاحب الكفاية انهما اسمان اضافيان انه يخالف قوله تعالى (إن تجتنبوا كبائر) والمراد بالكبيرة غير الكفر بقرينة ماحكم به عليها (قوله بناء على ان الاعمال عندهم جزء من حقيقة الايمان) هذا لا يصلح لأن يكون مبني لكونه

(قوله ومن زعم ان الجنة الخ) هذا كلام البيضاوي في أوائل سورة البقرة (قوله بالواو والياء) يعني تقول فلسطون بالواو في حال الرفع وفلسطين بالياء في النصب والجر والمراد من قوله وقد يسمى فلسطين انها يلزمها الياء في كل حال على ماحققه المحشي في حاشية البيضاوي (قوله وما في بعض الحواشي) وهو حاشية الخيالي (قوله قيل يريد الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله الزائد على ضعف الخ) فيه سقط من قلم الناسخ والصواب الغير الزائد الخ لان الفرار من الزائد على ضعف جيش المسلمين ليس بذنب فضلا عن أن يكون من الكبائر (قوله وأورد) المورد هو المحشي الخيالي (ولي الدين)

ليس بمؤمن ولا يصلح أن يبني عليه كونه ليس بكافر وسيأتي مبني انه ليس بمؤمن ولا كافر مستوفي والمخالف في عدم الادخال في الكفر لا يخص الخوارج بل من المخالفين الحسن فانه زعم انه يدخله في النفاق ولا يخفى انه كفر مضمر (قوله نعم اذا كان بطريق الاستحلال والاستخفاف كان كفراً) أي بحسب الظاهر ويحكم الشرع بكفره لان مدار الاحكام على الظاهر وأما بينه وبين الله فهو مؤمن لو لم يكن فيما يتعلق بالقلب من التصديق خلل (قوله الثاني الآيات والاحاديث الناطقة) أي الدالة دلالة صريحة وفي كون ماذكره من الآيات صريحة بحث لان الخطاب للمؤمنين المبرئين من العصيان وفرض القصاص وايجاب التوبة مبني على فرض القتل والعصيان واثبات الاقتتان على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع المفروض (قوله وهي كثيرة) الظاهر ان الضمير للآيات ولك أن تجعله للاحاديث حتى لا تبقى الاحاديث خالية عن البيان (قوله بعد الاتفاق على أن ذلك لا يجوز لغير المؤمن) المتفق عليه عند المعتزلة ان ذلك لا يجوز للكافر (قوله فأخذنا المتفق عليه وتركنا المختلف فيه) لا خفاء في أن القول بانه ليس بمؤمن مختلف فيه وكذا سلب الكفر وكذا سلب النفاق فلا محصل لدعوى ترك المختلف فيه نعم اختلاف الامة يصير سبباً للتوقف لكن ليس مذهبهم التوقف (قوله أن هذا احداث للقول المخالف لما أجمع عليه السلف) وليس قول الحسن قولا بالمنزلة بين المنزلتين بل بالكفر لان النفاق كفر مضمر على انه أيضاً مخالف للاجماع المتقدم لانا ف للاجماع لان المسلمين أجمعوا بالمعاملة معهم معاملة المسلمين الا أن يقال الكفر المضمر لا يمنع تلك المعاملة (قوله والجواب أن المراد بالآية هو الكافر فان الكفر من أعظم الفسوق) فينصرف الفاسق المطلق اليه لانه الفرد الكامل سيما في مقابلة المؤمن ويمكن الجواب أيضاً بأن المراد بالمؤمن الكامل في الايمان واذا كان الحديث واردا على سبيل التغليظ لم يكن على حقيقته بل كان كناية عن نقصان ايمان الزاني الى حيث كانه التحق بالعدم فلا يلزم كذب الشارع ومنهم من قال المراد لا ايمان كامل لكن ترك التقييد تغليظا مبالغة ويمكن أن يجعل الحديث نهياً في صورة الخبر فيكون في قوة لا يزني الزاني وهو مؤمن قيد النهي بالحال المنافية للزنا مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيداً وهو أخوك (قوله لما بالغ في السؤال) في حسان المصابيح من باب التوبة والاستغفار عن أبي الدرداء أنه سمع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقص على المنبر وهو يقول (ولمن خاف مقام ربه جنتان) قلت وان زنى وان سرق يارسول الله فقال الثانية ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثانية وان زني وان سرق يارسول الله فقال الثالثة ولمن خاف مقام ربه جنتان فقلت الثالثة وان زني وان سرق يارسول الله قال وان زنى وان سرق رغم أنف أبي الدرداء وما رواه الشارح ذكره في صحاح كتاب الايمان والرغم الذل يقال رغم أنفي لله ذل عن كره وأرغمه الذل والاصل في ذلك أن غاية الذل أن يضع الذليل الجبهة على الارض تواضعاً فيصل الرغام أي التراب أنفه (قوله واحتجت الخوارج بالنصوص الظاهرة) وجه ظهور الآية الاولى ان كلمة من عامة تعم الفاسق والجواب أن كلمة من لا تعم ما لا يتناول صلته فلا يتناول الا الفاسق الذي لم يصدق بما أنزل الله وعدم التصديق بما أنزل الله كفر ونحن لا نخالف في كفر مثل هذا الفاسق ولا يخفى أن هذا الجواب ينفي ظهور دلالة الآية ومعنى عن جعلها متروكة الظاهر إما بأن المراد بما أنزل الله التوراة بقرينة سابق الآية أو أن المراد من لم يحكم بشيء بما

(قوله ومنهم من قال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله يقص على المنبر) أي يعظ الناس (قوله ولمن خاف مقام ربه) أي خاف من القيام بحضرة ربه يوم القيامة وترك المعصية (ولي الدين)

أنزل الله بناء على أن ماللعموم فتحمل الآية على عموم النفي وان كان الظاهر نفي العموم لدخول النفي على العام ووجه ظهور دلالة الآية الثانية أن ظاهر الآية حصر الفاسق على من كفر بعد الايمان ولاشبهة في أن عصاة المؤمنين فساق فلولم يكفروا بفسقهم لم تحصر الفساق في الكفرة ويرد عليه أن الآية انما تدل على كفر الفاسق لو تم الحصر بعد القول به وبعد لايتم الحصر لان من كفر لابعد الايمان أيضاً فاسق فلابد من ترك الظاهر وجعل الفصل وتعريف المسند لغير الحصر ويدفع عنه بأن الفسق لايستعمل في غير من آمن ويرد عليه أن هذا عرف طار وأما في أصل اللغة الذي نزل عليه القرآن فهو شامل للكافر مطلقاً اذ كثر اطلاق الفاسق فيه على الكافر الاصلي ووجه ظهور الحديث في كفر الفاسق بين لكن في كفر كل فاسق حتى مرتكب الصغيرة في غاية الخفاء بل لايكاد يتم وكيف لا وبعض الذنوب مما جعله الشارع شعارا للكفر فلايجوز أن تكون الصلاة منه والجواب المشار اليه في كلام الشارح بترك ظاهره إماماقيل أن المراد الترك على وجه الاستحلال أو المراد بالكفر كفران النعمة واما أن المراد بالكفر المشاركة مع الكفرة في عدم كون الدم معصوما ووجه ظهور دلالة الآية الاولى على اختصاص العذاب بالكافر ان تعريف العذاب للاستغراق أي كل عذاب على من كذب وتولى فلولم يكن كل فاسق كافرا لم يصح حصر العذاب في الكافر إذ كون العاصي معذبا من ضروريات الدين وتوجيه ترك ظاهره كما أشار اليه الشارح ماقيل ان المراد بالعذاب عذاب مخصوص ولايخفى ان الآيات الدالة على اختصاص العذاب بالكافر لاتدل على كفر كل مذنب حتى صاحب الصغيرة لجواز أن لايعذب صاحب الصغيرة ويعفى للاجتناب عن الكبائر ووجه ظهور الآية الثانية أن تعريف الخزي ظاهر في الاستغراق فلولم يكن العاصي كافرا لم يكن كل خزي على الكافرين لان للعاصي المعذب أيضاً خزيا لقوله تعالى (انك من تدخل النار فقد أخزيته) وترك ظاهرها بتخصيص الخزي وفيه أيضاً ماتقدم من أنه لايدل على كفر أرباب الصغائر وقوله للنصوص على أن مرتكب الكبيرة ليس بكافر يريد به أن عدم كفر صاحب الصغيرة مدلولها بطريق الاولى وكذا الكلام في قوله والاجماع المنعقد على ذلك (قوله والله تعالى لايغفر أن يشرك به باجماع المسلمين) يعني بلا توبة ويريد اجماع المسلمين قبل ظهور المخالفين لمخالفة العنبرى والجاحظ في ذلك حيث قالا دوام العذاب انما هو في حق الكافر المعاند والمقصر وأما البالغ في الاجتهاد اذا لم يهتد للاسلام ولم تلح له دلائل الحق فمعذور فمخالفة الاجماع غير منافية له والذاهبون الى جواز مغفرة الشرك هم أهل السنة لانه تصرف منه تعالى في ملكه وله أن يفعل مايشاء ولايسئل عما يفعل والذاهبون الى الامتناع هم المعتزلة بناء على قاعدتهم في الحسن والقبح والادلة الثلاثة المذكورة مبنية عليها وقد عرفت مافيها من الفساد وتجه على قوله قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن ماقيل من انه يكفي التفرقة باثابة المحسن دون المسيء ولا يتوقف على تعذيب المسيء ولو قيل قضية الحكمة التفرقة بين المسيء وغير المسيء لم يتجه وقيل على قوله والكفر نهاية في الجناية لايحتمل الاباحة ورفع الحرمة فلا يحتمل العفو أصلا ان نهاية الكرم تقتضي العفو عن نهاية الجناية ويدفعه ان قضية الحكمة اذا كانت التفرقة فلايجوز العفو عن نهاية الجناية ويرد على قوله وأيضاً الكافر يعتقده حقاً ولا يطلب له عفوا انه يعتقده حقاً في الدنيا وبعد رفع الحجاب يعتقد ماهو الحق فيطلب

(قوله أما ماقيل الخ) خبر لقوله والجواب قائله المحشي الخيالي (قوله ماقيل ان المراد الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله ماقيل من انه) قائله المحشي الخيالي (قوله وقيل على قوله الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وتعريف المسند لغير الحصر) كمجرد التأكيد (قوله وغير المسيء لم يتجه) فيه نظر ظاهر اذ يتجه حينئذ أيضاً انه يكفي التفرقة باثابة غير المسيء دون المسيء (كفوى)

العفو فيجوز أن يغفر له ويرد على قوله وأيضاً هو اعتقاد الابد أن الاعتقاد في الدنيا ولايتأبد اذ يرتفع ذلك الاعتقاد بعد رفع الحجاب ويمكن أن يقال المراد انه اعتقد ثبوت الباطل أبدا فلاعتقاده (١) في كل زمان جزاء فيتأبد جزاؤه واعتقاده الباطل في الازل أيضاً يقتضي تأبد الجزاء لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد تأبد لا محالة واعلم أن مقتضي تكفير الخوارج صاحب الصغيرة أن لا تغفر الصغائر أيضاً كالشرك فضلا عن الكبائر (قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر مع التوبة أو بدونها) فات بيان حكم الشرك مع التوبة الا أن يقال المراد بقوله لا يغفر الشرك عدم المغفرة بلا توبة فالتقييد بعدم التوبة يفيد المغفرة مع التوبة ولك أن تجعل الشرك مع التوبة داخلا فيما دون ذلك ثم تقييد المغفرة بالمشيئة يفيد عدم تعين المغفرة وليس الذنب مع التوبة كذلك فانه تتعين مغفرته فالاولى أن يجعل البيان بيان الذنب بلا توبة فالشرك لا يغفر ومغفرة ما دونه تتعلق بالمشيئة وملاحظة الآية في تقرير الحكم معناها ان تقرير الحكم على وجه يفيد ملاحظة الآية ويذكرها ولا يخفى ان التذكير في الحكمين فالاولى وفي تقرير الحكمين (قوله والمعتزلة يخصصونها) أي يخصصون الآيات والاحاديث اذ لا مخلص لهم سواه ويرد عليهم ان تخصيص المغفرة في الآية بما دون الكفر من الكبائر مع التوبة والصغائر مطلقاً مما لا يساعده النظم لان الكفر أيضاً مغفور بالتوبة ولدفع هذا جعل ضمير يخصصونها للمغفرة أي يخصصون المغفرة ولا طائل تحته لانه لابد لهم من تخصيص الآيات والاحاديث أيضاً وقوله وتمسكوا بوجهين يريد به التمسك في مذهبهم أو في تخصيص الآيات والاحاديث (قوله وزعم بعضهم ان الخلف في الوعيد كرم) ذلك البعض هم الاشاعرة ومستند المحققين يمكن دفعه بأن الوعيد تخويف للعباد وتحريض على العبادة وليس إخباراً حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول وقد يقال في الوعيد تضمر المشيئة لانه اللائق بالكرم بخلاف الوعد فان الكرم يقتضي فيه القول البت ويمكن أن يراد بقولهم المذنب اذا علم أنه لا يعاقب انه اذا علم احتمال انه لا يعاقب كان ذلك مع كمال شهوته في الذنب تقريراً له على الذنب لانه يتكل على الاحتمال ويختار مشتهاه العاجل ولا يخاف من المآل فالاحوط أن يجعل الوعيد قولا بتا وكما ان التقرير على الذنب يخالف حكمة الارسال يخالف فائدة الوعيد (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة سواء اجتنب مرتكبها الكبيرة أم لا) قيل المراد انه يجوز العقاب على الصغيرة مع عدم القطع بالوقوع وعدمه لعدم قيام الدليل وما ذكر الشارح من الادلة فلاثبات الجزء الاول من الدعوى مع ان الخصم لا ينكره فتأمل وكانه يريد انه ترك الشارح ما يهمه من اثبات ما ينكره الخصم وأتى بما لا يعنيه من اثبات ما يعترف به وفيه ان دعوى الشارح جواز العقاب مع الاجتناب عن الكبائر والآية تدل عليه لدخول الصغائر مع الاجتناب تحت حكم المغفرة المعلقة بالمشيئة وتحت الاحصاء للمجازاة وكل منهما يدل على عدم تعين عدم العقاب وأيضاً الادلة تدل على الوقوع جزما اذ لو تعين عدمه لم يعلق بالمشيئة وعدم القطع بالوقوع وعدمه في خصوص أصحاب الصغائر والمعتزلة جزموا بعدم

(١) أى فلاعتقاد ثبوته في كل زمان (منه)

(قوله ثبوت الباطل أبداً) قوله أبداً متعلق بالثبوت (قوله فلاعتقاده في كل زمان) ان أراد ما هو الظاهر منه يكذبه قوله ان الاعتقاد في الدنيا لا يتأبد وان أراد ان الاعتقاد ثبوته في كل زمان جزاء فلا يتفرع عليه قوله فيتأبد جزاؤه إذ لا يلزم من تأبد المعتقد تأبد جزاء الاعتقاد كما لا يخفى (قوله لعدم تناهي زمان اعتقاد الباطل) فيه ان اعتقاد ثبوت الباطل في الازل انما يوجب عدم التناهي في زمان ثبوت الباطل بحسب الاعتقاد لا عدم التناهي في زمان الاعتقاد والمقتضى لتأبد الجزاء هو الثاني دون الاول كما يفصح عنه قوله فاذا قوبل زمان الجزاء بزمان الاعتقاد (قوله ولدفع هذا جعل) الجاعل المحشي الخيالي (قوله وكل منهما يدل على عدم الخ) فيه نظر فان غاية ما في الباب ان كلا من الآيتين لا تدل على تعين عدم العقاب لانها تدل على عدم تعين عدم العقاب وبينهما بون بعيد وأيضاً لا ملازمة في قوله لو تعين عدمه لم يتعلق بالمشيئة لجواز أن يتعلق ويدخل أصحاب الصغائر بأجمعهم تحت قوله تعالى من يشاء على انه لا تقريب اذ لا شك انه لا يلزم من عدم تعين عدم الوقوع تعين الوقوع جزما لجواز أن لا يتعين الوقوع أيضا (كفوي)

الوقوع مع الاجتناب من الكبائر وفي قوله والاحصاء انما يكون للسؤال والمجازاة انه لو كان كذلك لكان العقاب مقطوعا به الا أن يتكلف بأن المراد انما يكون للسؤال والمجازاة ان شاء المجازاة وانا لا نسلم ان الاحصاء للسؤال والمجازاة بل يكون لمجرد السؤال وقيل بل يكون ليعلم المغفور له حق نعمة المغفرة في ذاته فلا يفوته شكرها وسوق الآية ينفيه وانظر ولا تغفل (قوله وأجيب بأن الكبيرة المطلقة هي الكفر) يعني المعلق عليه التكفير للسيئات الاجتناب عن الكفر فيدخل في التكفير الكبائر أيضاً ولا خلاف في أنها لا تكفر بمجرد الاجتناب عن الكفر فالمغفرة والتكفير لابد له من تعليق آخر وهو المشيئة عندنا مطلقاً والتوبة في الكبائر عند المعتزلة فالآية ليست على ظاهرها بالاتفاق فلا تكون تامة في الدلالة على مطلوبهم ولا يخفى ان حمل كبائر ما تنهون عنه على الكفر على كل من التوجيهين المذكورين في غاية البعد والبلاغة تقتضى أن يقال إن تجتنبوا الكفر لوجازته وموافقته لعرف البيان فالحق ان مدلول الآية تكفير الصغائر بمجرد الاجتناب عن الكبائر وتعليق المغفرة بالمشيئة في آية أخرى مخصوص بما عدا ما اجتنب معه عن الكبائر (قوله الا انه أعاده ليعلم ان ترك المؤاخذة على الذنب يطلق عليه لفظ العفو) لو كان المراد التنبيه على ان لفظ العفو يطلق على ترك المؤاخذة على الذنب لقال والعفو عن الذنب بل قال ويغفر ما دون ذلك ويغفر لمن يشاء من الصغائر والكبائر فالاولى ان المناط قوله اذا لم يكن عن استحلال فهو افادة لا اعادة ويرد أنه لا وجه للتخصيص بالكبيرة اذ الصغيرة أيضاً كذلك وان الاخصر الاوضح الجامع للنكتتين أن يقول ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ويعفو اذا لم يكن عن استحلال ويعد فيه انه يعفو عن الذنب عن استحلال اذا تاب عن الاستحلال وان لم يتب عن الذنب وقوله وايتعلق بقوله* يراد به التعلق المعنوي اذا كان اذا للشرط واللفظي أيضاً اذا كان ظرفا صرفا وقوله وبهذا تؤول النصوص الدالة على تخليد العصاة أو يحمل التخليد على امتداد الزمان أو على التغليظ وسلب الايمان يؤول بالتغليظ أيضاً فالاولى ويؤول بهذه النصوص الدالة الخ فاعرفه (قوله والشفاعة) أي المقبولة على ان اللام للعهد والا فالشفاعة المطلقة ثابتة بالكتاب حيث قال تعالى (ولا يقبل منها شفاعة) ولولا الكلام في الشفاعة المقبولة لم يتأت للمعتزلة التمسك بها في نفي ثبوت الشفاعة وهل يشفع النبي صلى الله عليه وسلم لتارك السنة وقد ثبت من ترك سنتي لم ينل شفاعتي وقد حكم علماء الاصول بمقتضاه من ان جزاء ترك السنة حرمان الشفاعة وجرى عليه الشارح في التلويح الظاهر انه تثبت لهم الشفاعة اذ الحديث وعيد ويجوز الخلف في الوعيد من الكريم فلا يعارض قوله عليه الصلاة والسلام شفاعتي لاهل الكبائر من أمتي لانه وعد لا يجوز الخلف فيه وقد يؤول لم ينل شفاعتي بأنه لم ينل مرتبة شفاعتي ولم يكن من الاخيار الشافعين وبأنه لم ينل شفاعتي لرفع الدرجة فلا يتجه أن حرمان تارك السنة عن شفاعة الرسول يقتضي حرمان المذنبين عنها بطريق الاولى على ان الحرمان عن شفاعة الرسول لا يوجب الحرمان عن شفاعة غيره من الاخيار ولك أن تقول حرمان الشفاعة جزاء الرسول وعذاب أهل الكبائر مثلا جزاء الله تعالى فيجوز أن يعفو الله بشفاعته عن المذنب ولا يعفو عن تارك سنته (قوله بالمستفيض من الاخبار) وبالكتاب كما أشار اليه الشارح وكأنه تعريض منه بأنه لا وجه لتخصيص التمسك بالخبر ويمكن دفعه بأن دلالة الكتاب غير واضحة أما الآية الاولى فلتوقف دلالتها

(قوله ولا يخفى ان حمل الخ) وعلى هذا مشى العلامة الكستلي حيث قال ولا يخفى عليك بعد هذين الوجهين والاقرب أن تجري الآية على ظاهرها ويخص منها المعاصي المعاقب عليها بالنصوص الدالة على عقاب عصاة المؤمنين انتهى وعلى هذا حمل الآية القاضي البيضاوي وأورد خلافه بصيغة التمريض ولقد حققنا هذا البحث على هذا قبل اطلاعنا عليه ولله الحمد على الموافقة مع المحققين فيكون هذا كسائر المكفرات من الصلاة الى الصلاة ومن الجمعة الى الجمعة فلا يعاقب على الصغائر المكفرة بمقتضى وعده تعالى فان خلف الوعد لا يجوز عليه تعالى اتفاقا بخلاف خلف الوعيد فان فيه خلافا معروفا وليس هذا مذهب الاعتزال كما يتوهم كما لا يخفى على من له دراية في علم الكلام (قوله فاعرفه) لعل وجه المعرفة اشارة الى أن في تقديم هذا على يؤول ايهام الحصر (ولي الدين)

على اثبات ايمان صاحب الكبيرة ولان الامر بالاستغفار في الدنيا لايستلزم الشفاعة في الآخرة لجواز أن يكون نتيجة الاستغفار فى الدنيا أن يوفقهم الله تعالى للتوبة ويصيروا مغفورين وأما الثانية فلاشتباه انه استدلال بمفهوم المخالفة ودقة وجه التفصي عنه ولانها يحتمل أن تكون ردا لاعتقاد الكفار ان آلهتهم شفعاؤهم (قوله والجواب بعد تسليم دلالتها الخ) أي الجواب بعد تسليم دلالتها فى نفسها يجب تخصيصها بالكفار نظراً الى الادلة المنافية لعمومها فلا يتجه ان تسليم الدلالة على عموم الاشخاص ينافي دعوى التخصيص بالكفار ومنع عموم الاشخاص بسند أن الخطاب مع اليهود فيجوز أن يراد بالنفس النكرة نفس مبهمة فيكون ضمير منها للنفس المبهمة وبهذا اندفع ان ضمير منها راجع الى النفس الثانية العامة بالوقوع في سياق النفي فلا يخصص وان كان للنزول سبب خاص وقد يدفع أيضاً بأنه منقوض بقولنا لارجل في الدار وهو على السطح لان الضمير عائد الى الرجل وغير عام وهو ضعيف لان التركيب مصنوع العربي ورجل على السطح ولو سلم فنظير مانحن فيه لارجل في الدار ولا هو في السوق على انه يمكن ان يقال ضمير النكرة في سياق النفي كالنكرة فيها ومنع عموم الاوقات والاحوال بسند جواز أن يكون يوما لاتنفع فيه شفاعة بعض أوقات يوم القيامة وأن يكون ذلك فى بعض المواقف فى يوم القيامة (قوله فلأن التائب ومرتكب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة لايستحقان العذاب عندهم) يرد عليه ان مرتكب الصغيرة الغير المجتنب عن الكبيرة يستحق العذاب على الصغيرة والا لم يكن للتقييد بالمجتنب عن الصغيرة وجه فيصح العفو عن صغائر مرتكب الكبيرة نعم لو تم مافي شرح المواقف انه لا استحقاق عندهم على الصغائر أصلا لتم قوله لامعنى للعفو اذ العفو ترك عقوبة المستحق على ماثبت في اللغة (قوله لقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) يشكل الاستدلال بهذه الآية بأن المرتد لايجزى بايمانه والاعمال الصالحة له والكافر اذا أسلم لايعذب بذنوب أيام الكفر فعلم ان رؤية الخير بشرط عدم الاحباط ورؤية الشر بشرط عدم هدم الخير والمعتزلة تجعل الايمان محبطاً بالكبيرة فلا يتم الاستدلال معهم مالم يثبت عدم الاحباط ونوقش في قوله فتعين الخروج بأنه يحتمل أن يرى جزاءه في جهنم بتخفيف العذاب ويدفعه ان الاستدلال مبنى على تقرير ان جزاء الايمان الجنة وهكذا الحال فى الاستدلال بباقي النصوص باعتبار حديث الاحباط والاستدلال بالآية الثالثة مبني على اختصاص الاعمال الصالحة بما سوى المنهيات والتروك والا فمن قام بجميع ما عليه فبرئ عن الكبيرة ثم انه لايثبت المذهب اذ لايدل على ان لاخلود لصاحب كبيرة حتى من ليس له عمل صالح نعم يدل على بطلان كون صاحب الكبيرة مخلداً فلا يصلح لاثبات المدعي كما يقتضيه السوق بل لابطال مذهب الخصم

(قوله وقد يدفع أيضا الخ) الدافع هو المحشي الخيالي (قوله لان الضمير أي في قوله وهو على السطح (قوله كالنكرة فيها) أي في الدلالة على العموم (قوله يرد عليه الخ) هذا الايراد أورده الفاضل الجلبي الفناري في شرح المواقف وأجاب عنه بما سننقله في قوله نعم والى السؤال والجواب أشار المحشي الخيالي (قوله نعم لو تم الخ) فيه اشعار بعدم تمام مافى شرح المواقف لكن قال الفاضل الجلبي ابن الفناري لم يثبت منهم القول باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلا وان أوهم به في الجملة استدلالهم على نفيه بالآية الكريمة ويدل على انكارهم استحقاق العقاب بها مطلق انكارهم الشفاعة لدرء العقاب كما لا يخفى على المنصف (قوله ونوقش الخ) الناقش هو المحشى الخيالي (قوله لايثبت المذهب) أي مذهب أهل السنة عدم خلود أهل الكبائر في النار (قوله لاثبات المدعى) أعني خروج جميع أهل الكبائر عن النار وخلافه هذا مذهب أهل الاعتزال (ولي الدين)

(قوله وهو ضعيف لان التركيب الخ) أقول غرض الدافع وهو الخيالي ان الضمير الراجع الى النكرة المنفية العامة ليس يلزم عمومه بمجرد عموم مرجعه وذلك حاصل بالتركيب الذي ذكره وان لم يكن نظيرا لما نحن فيه من جهة اعادة النفي وأما لزوم العموم عند اعادة النفي فلا يضره فانه إنما أنكر عموم الضمير بمجرد الرجوع الى النكرة العامة على ان تركيب ولا هو فى السوق مخالف لما فى كتب النحو من عدم دخول لا على المعارف فالصواب ونظير مانحن فيه لم أسمع رجلا دخل الدار ولم أره فتأمل (قوله مالم يثبت عدم الاحباط) وهو مثبت فى محله فتأمل (كفوي)

الا أن يقال كون بعض أصحاب الكبائر مخلداً والبعض غير مخلد ينفيه الاجماع على نفي القول الثالث والحكم بنفي الخلود يفيد دخول أهل الكبائر من المؤمنين ففيه رد على من نفي العذاب عن المؤمن مطلقاً بهذه الآيات كمقاتل بن سليمان من المفسرين وكالمرجئة ولا يخفى ضعف دلالتها والحكم بأن جعل ماجعل لاعظم الجنايات لجناية دونها خلاف العدل وان كان للالزام لاللتحقيق اذ لاظلم منه تعالى فيما يشاء ان يفعل يتجه عليه انه نوع فيه مراتب مختلفة فلتكن مرتبة ليست للكفر للكبيرة والقول بأن النوع بجميع افراده جعل للكفر أول النزاع (قوله وذهبت المعتزلة الى ان من أدخل النار فهوخالد فيها)وهو عند جمهورهم صاحب كبيرة واحدة فان الكبيرة الواحدة تحبط جميع الطاعات وعند غير الجمهور اختلافات في احباط الكبيرة للطاعة واحباط الطاعة لها فصلها المواقف فقوله لانه إما كافر أو صاحب كبيرة مات بلا توبة على مذهب الجمهور بظاهره فتأمل (قوله والجواب منع قيد الدوام) لامنع الخلوص والا فيتجه عليه المنع لانه لايتم ما ذكروه في بيانه من انه لو لم تكن خالصة لم تنفصل عن مضار الدنيا لان الانفصال لايتوقف على الخلوص ولا يخفى انه يمكن الجواب أيضاً بأنه معارض بما سبق من ان جعل جزاء الكفر جزاء ماهو دونه خلاف العدل (قوله والجواب ان قاتل المؤمن لكونه مؤمناً لا يكون الا الكافر) وتعليق الفعل بالمشتق يفيد علية المأخذ وفيه انه حينئذ يخص الآية بتحريم قتل المؤمن لانه مؤمن ولا يفيد تحريم قتله مطلقاً ويلغو التقييد بقوله متعمداً اذ لا يكون القتل لانه مؤمن الا متعمداً فالظاهر ان النظم ليس لتعليق الحكم بالمشتق بل ذكر المشتق لضرورة احضار من يتعلق به الحكم اذ لا يمكن احضاره الا بذكر المؤمن والتعليق انما يثبت اذا لم يكن ذكر المشتق من ضروريات افادة الحكم فتأمل فيه فانه من خصائص هذه التعليقات ونسأل منه الصواب والتوفيقات *فنقول في دفع تمسكهم وزجر أن يكون هو الصواب ان ماتفيده الآية ان جزاء قتل المؤمن عمداً الخلود في جهنم لانه يكون في جهنم خالداً اذا ما يستحقه العبد من الجزاء لايجب على الله أن يجزيه به بل له تعالى ان يعفو عنه أو يمكن أن يندفع عنه ذلك الجزاء لامر ما فليكن عدم خلود المؤمن لغفران الله تعالى أو للقصاص أو لعفو الورثة بالدية * لايقال فكيف يحكم بخلود الكافر في النار * قلت لانه تعالى حكم بأنهم خالدون في النار وهنا لم يحكم به بل جعله جزاء فعله وقد حكم بأنه يغفر مادون الشرك فعلم منه انه لايخلد القاتل المؤمن وكما يمكن الجواب عن الآية الثانية بأن المراد التعدي عن جميع الحدود بحمل حدوده على الاستغراق فتكون الآية للمنع عن جميع الحدود يمكن الجواب بعد تسليم ان المراد جنس الحدود أي من يتعد حداً من حدوده بأن المراد من التعدي التعدي من كل وجه وهو انما يتحقق بعدم اعتقاده حداً وباستحلاله حتى انه لو لم يعتقده حلالا لم يتعدمنه من كل وجه وفي الجواب عن الآية الثالثة ان المراد باحاطة خطيئته اذا كان ما ذكر فينبغي أن يحمل كسب السيئة على حال غير الكافر لئلا يخلو عن الفائدة وذلك بأن يراد بمن كسب سيئة المؤمن وبمن أحاطت به خطيئته الكافر فيكون النظم في تقدير من كسب سيئة ومن أحاطت به خطيئته ووجه معارضة هذه النصوص والنصوص السابقة ان مقتضى هذه الآيات تخصيص الآيات السابقة بما عدا صاحب الكبيرة ومقتضى الآيات السابقة تخصيص هذه الآيات بالكافر (قوله

(قوله ينفيه الاجماع الخ) نظر هذا الاجماع قد سبق من الامام الرازي في مبحث الرؤية في بيان قوله وأما الاجماع الخ فلينظر ثمه (ولي الدين)

(قوله الخلود في جهنم) قيل(١) قال الامام وهذا ضعيف لانه قد ثبت بهذه الآية ان جزاء القتل العمد هو ما ذكر وثبت بسائر الآيات ان الله تعالى يوصل الجزاء الى المستحقين قال الله تعالى من يعمل سوأ يجز به وقال تعالى اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ومن يعمل مثقال ذرة شرا يره انتهى فتأمل (كفوي)

(١) القائل احمد بن خيدر في حاشيته على شرح الدواني للعقائد العضدية (منه)

الايمـان في اللغة التصديق أى اذعان حكم المخبر) أي اعتقاده كما هو الظاهر من اضافته الى المخبر أو الوقوع أو اللاوقوع المذعن له وقوله وجعله صادقا يحتمل أن يراد به جعل الحكم صادقا وجعل المخبر صادقا ولا يخفى عليك الفرق بين الايمـان والتصديق الذى يبحث عنه فى كتب الميزان بعد اعتبار القطع فى الايمان دون هذا التصديق الشامل للظنون فان الايمـان انما يتعلق بالمخبر أو بالخبر من حيث انه أخبر به المخبر حتى لو أخبرك أحد بمـا ليس من شأنه أن يحصل له التصديق به لفطنتك له من غير أن يعتقده عالمـا به يقال لك المصدق به في عرف كتب الميزان ولا يقال لك المؤمن به وليس الايمان في اعتقاده صدق المخبر مجازاً كما يوهمه قوله فان حقيقة آمن به آمنه من التكذيب لانه صار عرف اللغة وأراد بقوله فان حقيقته حقيقته فى أصل اللغـة واستشهد فى تعديته باللام بقوله تعالى وما أنت بمؤمن لنا مع احتمال أن تكون اللام لام التقوية لان الاحتمال المرجوح لايمنع الاستشهاد فى المباحث الظنية ومن قال الاولى الاستشهاد بقوله تعالى (أنؤمن لك واتبعك الارذلون) لبراءته عن احتمال لام التقوية أولى له فاولى لان الـكلام فى الايمان لغـة والمستعمل في هذه الآية ظاهر فى الايمان الشرعى واستشهد فى التعدية بالباء بقول النبي صلى الله عليه وسلم لانه الايمان لغة والا لم يصح تفسير الايمان الشرعى به لعـدم جواز تفسير الشيء بنفسه وخالف فى جعل الايمـان المعدي بالباء البيضاوى حيث قال تعلق الباء بالايمـان على تضمين معنى الاعتراف ويشبه أن تكون التعدية باللام أيضاً لتضمين معني الاذعان ولايبعد أن تكون الباء زائدة كما شاع فى مفعول العلم وفي قوله بحيث يقع عليه اسم التسليم رد على من زاد فى الايمـان التسليم قال ولا يكفى التصديق بدون التسليم ووجه الرد انه لم يتفطن ان ليس التسليم الا الاذعان والقبول الذي لابد منه في التصديق والغزالي بالتخفيف نسبة الى غزالة وهي قرية بطوس والتشديد من تصحيفات العوام كذا فى شرح مسلم للنووى وأنا أرجو أن يكون الغزالى نسبة الى غزالة بمعنى الشمس لانه كان كالشمس في كشف ظلمـات الجهالات والبدع والمعنى الذي يعبر عنه فى الفارسـية بكرويدن هو التصديق المقابل للتصور لـكن الايمـان أخص من التصـديق المذكور في أوائل كتب الميزان كالتصديق في كتب الكلام لان التصـديق فى كتب الكلام قسم للعـلم المفسر بمـا لا يحتمل الظن والجهل والتقليد بخلاف كتب الميزان فمن قال جعل التصديق بمعني كرويدن عين مافي أوائل كتب الميزان ينافى مافي شرح المقاصد أنه العلم القطعي اذ التصديق الميزاني يعم الظنون فمن خواطر الظنون اذ التصديق بمعنى كرويدن صار قطعياً فيما نحن فيه لاختصاص مفـسمه لالاقتضاء التعبير عنه بكرويدن

(قوله مع احتمال أن تكون الخ) وذلك لان إسم الفاعل ضعيف العمل فيحتاج الى التقوية بخلاف الفعل (قوله ومن قال الخ) قائله المحشى الخيالي (قوله أولى له فاولى) هذا اقتباس من قوله تعالى أولى لك فاولى * فى المعالم وهى كلة موضوعة للتهديد والوعيد وقال بعض العلماء معناه انك أجدر بهذا العذاب وأحق وأولى به يقال للرجل يصيبه مكروه يستوجبه وقيل كلة تقولها العرب لمن قاربه المكروه وأصلها من الولي وهو القرب وقال البيضاوي من الولى وأصله أولاك الله ما تكرهه واللام مزيدة كما في ردف لـكم أو أولى لك الهلاك وقيل افعل من الويل بعد القلب كادنى من دون أو فعلى بمعنى عقباك النار (قوله والمستعمل في هذه الآية الخ) أجاب (عبدالحكيم) عنه بان الايمان الشرعي يفيد الايمان اللغوي قال في شرح المقاصد الايمان فى اللغة التصديق إفعال من الامن للصيرورة أو التعدية بحسب الاصل كان المصدق صار ذا أمن من أن يكون مكذبا أو جعل الغير آمنا من التكذيب والمخالفـة ويعدي بالباء لاعتبار معنى الاقرار والاعتراف كقوله تعالى آمن الرسول بما أنزل اليه وباللام لاعتبار معنى الاذعان والقبول كقوله تعـالى حكاية وما أنت بمؤمن لنا ولو كنا صادقين انتهي فعلم ان الايمان يتعدى بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح فمعنى قوله يتعدى باللام ويتعـدى بالبـاء انه يتعدى باللام باعتبار معنى الاذعان وبالبـاء باعتبار معنى الاعتراف فما قيـل انه خالف فى جعل الايمان متعديا بالباء البيضاوي حيث قال تعلق الباء بالإيمان باعتبار معنى الاعتراف ليس بشيء انتهي (قوله قسم للعلم) الظاهر قسم من العلم كما لا يخفى (قوله فمن قال الخ) قائـله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله ولا يتم ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي(قوله قيل الخ)قائله المحشي الخيالي(قوله أورد الخ) المورد

هو المحشي الخيالي (قوله للاول) أي التصديق (قوله للثاني) أي الاقرار
(ولى الدين).

(قوله لم يقع في موقعه) فيه انه يجوز أن يكون اشارة الى جواب سؤال يكاد يختلج بالبال ههنا كان يقال لو كان الايمان عبارة عن التصديق والتصديق عن المعنى المذكور لم يبق وجه لتكفير بعض المعاندين الذين كفروا عناداً واستكبارا فان لهم تصديقا بالمعنى المذكور ويجاب بانا لا نسلم حصول التصديق فيهم ولو سلم ذلك فلا نسلم ان تكفيرهم لعدم تصديقهم بل هو لوجود بعض الاسباب التي جعلها الشارع علامة وامارة للتكذيب والانكار فافهم (قوله والنصوص معاضدة الخ) وأنت خبير بان سياق كلام الشارح على ان النصوص المذكورة كلها معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق وكلام المورد مبني على ذلك وأيضا كون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام مما لم ينكره أحد وانما النزاع في انه جزء من الايمان * على ان الحديث الشريف لايدل على كون الاقرار شرطا للاجراء بل يدل على ان الاجراء لازم عند الاقرار وبينهما فرق لايخفى (كفوي)

(قوله فلو حصل هذا المعنى لبعض الكفار الخ) لايخفى ان هذا نبذ من الكلام لم يقع في موقعه لان الكلام في الايمان لغة واطلاق اسم الكافر على مصدق مرتكب لما جعله الشارع امارة الكذب بحسب الشرع فهذا من تتمة تحقيق الايمان على مذهب جمهور المحققين من انه التصديق بالقلب وانما الاقرار شرط اجراء الاحكام (قوله فاعلم ان الايمان في الشرع هو التصديق بما جاء به من عندالله) يعني من حيث انه ماجاء الرسول به من عندالله حتى ان من صدق بوحدانية الله بالدليل ولم يصدق بأنه جاء من عندالله لم يكن بهذا التصديق مؤمناً ومن صدق بما جاء به محمد من عندالله بأنه جاء من عندالله من غير تصديق بأنه جاء به محمد من عندالله لم يكن مؤمناً بمحمد عليه الصلاة والسلام (قوله ولا تحط درجته عن الايمان التفصيلي) أي في الكفاية في الكون مؤمناً وان كان بينهما تفاوت في الفضيلة وسيصرح به (قوله الا أن التصديق ركن لايحتمل السقوط أصلا والاقرار قد يحتمله) * فان قلت ركن الشيء جزؤه والشيء لا يحتمل التحقق بدون الجزء فما معنى احتمال سقوط الجزء والركن * قلت وجهه ان الركن قد يكون حقيقياً كاجزاء السرير فان السرير لايكون سريراً بدون جزء من أجزائه وقد يكون حكمياً كجعل الشارع شيأ جزأ من شيء وهذا يكون على وجهين أحدهما أن يعتبره جزأ مطلقاً فهو كالحقيقي لايحتمل السقوط وثانيهما أن يعتبره جزأ في السعة دون الضرورة فيحتمل السقوط * ويقال كون الاكثر في حكم الكل في بعض أحكام الشرع من هذا القبيل قيل التصديق أيضاً يحتمل السقوط لان أطفال المؤمنين مؤمنون ولا تصديق لهم ويدفعه انهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ولا يتم ماقيل الكلام في الايمان الحقيقي لا الحكمي لانه ينافيه ماذكره فيما بعد ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه مايضاده في حكم الباقي فانه تصريح بأن الكلام فيما هو أعم من الايمان الحكمي (قوله قلنا التصديق باق في القلب والذهول انما هو عن حصوله) * فان قلت لاخفاء في أنه ليس في النفس تفصيل الطرفين ولا النسبة فكيف يكون التصديق باقياً * قلت كأنه أريد ببقاء التصديق بقاء حالة اجمالية لو فصلت صارت تصديقاً والاولى ان الايمان هو التصديق أو ملكة التصديق وهي حالة راسخة في النفس تصير مبدأ للتصديق بالفعل ولا يخفى ان الاشكال كما يتجه بزوال التصديق يتجه بزوال الاقرار بل زواله أظهر وأكثر وسقوطه ليس الا في حال العذر ولا ينفع فيه الا الجواب الاخير (قوله وذهب جمهور المحققين انه التصديق بالقلب) في شرح المقاصد ان المعتد به هو التصديق للغير المقارن لامارات التكذيب حتى لو قارن شيأ منها لم يكن ايمانا قيل والاقرار اذا كان شرطاً لاجراء الاحكام لابد أن يكون على وجه الاعلان بخلاف ما اذا كان ركناً فانه يكفي مجرد التكلم به مرة لاتمام الاركان وان لم يظهر على غيره هذا وفيه انه لو كفى الاقرار من غير اظهار عند كونه ركناً لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه كما ذكره الشارح معنى فالركن أيضاً الاقرار على وجه الاعلان (قوله هلا شققت قلبه) أورد عليه انه يحتمل أن يكون ذكر القلب لكونه محل جزء الايمان ويدفعه ان قوله والنصوص معاضدة لذلك معناه أن النصوص معاضدة لكون الايمان مجرد التصديق بالقلب ولكون الاقرار شرطا لاجراء الاحكام فالنصوص الثلاثة الاول للاول وهذا للثاني .(قوله فان قلت نعم

الايمان

(قوله فاندفع مايقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله أورد عليه الخ) المورد المحشي الخيالي. (قوله تناقضا) وذلك حيث قال ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال ثم قال مواطأة القلب ليست شرطا عندهم وهل هذا الا تناقض لان معنى قوله اللفظ الدال هو مواطأة القلب. (ولي الدين)

الايمان هو التصديق الخ) معارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط بأن جعله الاقرار أنسب بالمعنى اللغوي لانه في اللغة التصديق باللسان لا بالقلب (١) فاندفع مايقال ان كونه في اللغة التصديق باللسان انما ينفع لو كان الايمان باقياً على معناه اللغوي لكنه صار منقولا شرعياً نعم يتجه انه ضعيف لايقاوم النصوص مع ان عدم معرفة أهل اللغة الا التصديق باللسان يبطله وضع لفظ العلم ونظائره لليقين (قوله قلت لاخفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب) أورد عليه في بعض الحواشي ان المعتبر عند الكرامية ليس مجرد اللفظ بل اللفظ الدال حتى انهم قالوا من أضمر الانكار وأظهر الاذعان يكون مؤمناً الا أنه يستحق الخلود في النار ومن أضمر الاذعان ولم يتفق له الاقرار لم يستحق الجنة ثم قال على قوله فيما بعد كانوا يحكمون بكفر المنافق * لا يقال لعلهم يجعلون مواطأة القلب شرطاً * لانا نقول هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية ولذا ذكروا عدم الاستقرار مما في قلبه ولايخفى ان فيما ذكره تناقضاً ولايخفى عليك أن قوله والنبي صلى الله عليه وسلم الخ وقوله وأيضاً الاجماع منعقد معارضة مع ماسبق في اثبات مذهب الكرامية وقد سبق انه معارضة مع دليل بعض المحققين فيكون معارضة مع المعارضة وهو غير جائز وقد يقال منع المعارضة مع المعارضة انما هو في العقليات أما في السمعيات فلا لانه يترجح السمعي الدال على المطلوب اذا ذكر لمعارضة معارض (قوله فأما الاعمال أي الطاعات فهي تتزايد في نفسها الخ) دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الاعمال ليست الايمان مع انه ليس المطلوب اذ لا نزاع لاحد في ان الاعمال ليست الايمان انما الكلام في كونها داخلة فيه وأيضاً الدليل مشتمل على مستدرك وهو ذكر عدم نقص الايمان لان المقدمة الاولى لاتشتمل الا على زيادة الاعمال فالنقصان زيادة والجواب عن الاول ان الكبرى ليس قوله والايمان لايزيد ولاينقص بل هو ملزوم لها وهي أن جزء الايمان لايزيد ولاينقص اذ لو زاد أو نقص لسريا في الكل وانما وضع ملزوم الكبرى موضعها لان الموضوع الثابت فيما بينهم ان الايمان لايزيد ولاينقص والكبرى مما يستنبط منه وعن الثاني أن التزايد يستلزم التناقص ولو كنت ذا فطنة جعلت الاول جوابا عنهما فكن على بصيرة (قوله فههنا مقامان) المشهور فتح الميم

(١) قوله فاندفع ما يقال ان كونه في اللغة التصديق الخ وأنت خبير بانه لو قرر قول الشارح فان قيل نعم الايمان هو التصديق الخ بانه انكم اذا قلتم أن الايمان هو التصديق وتقيتم النقل عن المعني اللغوي وجب عليكم أن تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان أهل اللغة لايعرفون منه الا ذلك فلا يرد ماذكره المحشي الخيالي سيلكوتي وفيه ان ماقلنا انما هو ان الايمان هو التصديق القلبي ولم ينقل في الشرع عن ذلك التصديق القلبي لا انه هو التصديق مطلقا ولم ينقل عنه أصلا وذلك لايوجب ان نجعلوه عبارة عن التصديق باللسان بناء على ان أهل اللغة لايعرفون منه الا ذلك كما لا يخفى السيد الكفوى

(قوله أنسب بالمعنى اللغوي) فيه ان تلك الانسبية مما لا تفيد في مقام المعارضة مع أدلة جعل الايمان التصديق فقط فان مجرد الانسبية لايوجب جعله الاقرار وعدم النقل في الشرع الى التصديق بالقلب فلا يدل على خلاف مدعي المستدل فلا تتم المعارضة لم يرد بتلك الانسبية الاعتراض على جعله التصديق فقط بان يقال الانسب بالمعني اللغوي ليس هذا الجعل بل جعله الاقرار فيندفع بانه لادخل في الاوضاع فتأمل (قوله ولا يخفى ان فيما ذكره تناقضا) لعل وجه التناقض هو انه ذكر أولا ان من أضمر الانكار واظهر الاذعان يستحق الخلود في النار عند الكرامية وهذا يدل على ان مواطأة القلب شرط في الايمان عندهم وذكر ثانيا ان مواطأة القلب ليست بشرط عندهم فجاء التناقض ولا يخفى عليك انه لاتناقض فان مواطأة القلب شرط عندهم في ترتب الاحكام الأخروية وليست بشرط في اطلاق المؤمن والحاصل ان الايمان عندهم هو التصديق باللسان سواء وجد الاذعان أو لم يوجد وأما ترتب الاحكام الاخروية التي هي النجاة من الخلود في النار فيشترط فيه عندهم التصديق القلبي وهذا كما ان الايمان عند جمهور المحققين هو التصديق القلبي ويشترط الاقرار في اجراء الاحكام الدنيوية (كفوى)

والاحسن ضمها أي محل اقامة الدليل وفي قوله الاول ان الاعمال غير داخلة في الايمان لما مر من أن حقيقة الايمان الخ انه لاينطبق على ما أراده المصنف اذ من البين ان المصنف جعل الدليل على عدم الدخول ماذكرناه وجعل كلامه دليلا آخر سوى ماذكره المصنف تكثيراً للادلة عالايليق به السوق ثم يتجه على دليل ذكره المتن ان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه فاثبات عدم الدخول به دور ويكفي فيما هو بصدده اقتضاء العطف عدم الدخول فذكر اقتضاء المغايرة مستدرك ولا يرد على اقتضاء عدم الدخول قوله تعالي تنزل الملائكة والروح لانه على تقدير كون الروح داخلا في الملائكة العطف لتنزيل الروح منزلة الخارج لاعتبار خطابي يعرفه من هو أهله من غير حاجة الى الاطناب ومبني الاستدلال على حفظ الظاهر * لايقال اقتضي بعض النصوص أيضاً دخول الايمان ففي حفظ ظاهر العطف ترك ظاهر غيره * لانا نقول ترجح حفظ الظاهر فيما نحن فيه بكثرة موارده وفي قوله لامتناع اشتراط الشيء بنفسه ان ما نحن فيه اشتراط الجزء بالكل ويدفع بان جزء الشرط شرط وان وجود الشيء يصح أن يكون شرط صحته ودفعه بأن جزء الايمان العمل الصحيح فيلزم كون الصحة شرطاً لها والاوضح في بيان ان المشروط لايدخل في الشرط انه لو دخل هو لتوقف الشرط على المشروط وبدور (قوله وقد ورد أيضاً اثبات الايمان لمن ترك بعض الاعمال) من غير تحقق مايسقط به الركن فلا يرد انه يمكن تحقق الشيء بدون ركن يحتمل السقوط فقوله لا تحقق للشيء بدون ركنه يراد به بدون ركنه من غير مسقط (قوله التصديق القلبي الذي بلغ حد الجزم والاذعان وهذا لايتصور فيه زيادة ولانقصان) فيه بحث لان الجزم يزيد رسوخا الى أن يبلغ مرتبة اليقين انما الكلام في تفاوت اليقين وعدم تصور الزيادة في غير عصر النبي صلى الله تعالي عليه وسلم مذكور في بعض شروح العمدة وشرح نظم الاوحدي (قوله وحاصله انه يزيد بزيادة الازمان لما أنه عرض لايبقي الا بتجدد الامثال) فلا يرد ان الثبات على الايمان ليس ايماناً حتى يكون زيادة فيه وماذكره من النظر قوي ولايندفع بما ذكر أن المراد زيادة أعداد حصلت وعدم البقاء لا ينافي تلك الزيادة التي لا سبيل الى إنكارها لان مراده أن الشيء لا يوصف بالزيادة لمثل هذا فنفي الزيادة بالمعني المتعارف لا ينافي دعوي الزيادة بهذا الاعتبار على أن بناء الزيادة على هذا الاصل مزيف بتزييف أصلها (قوله ومن ذهب الى أن الاعمال من الايمان فقبوله الزيادة والنقصان ظاهر) الاعمال فرضاً أو نفلا جزء عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار أو فرضاً فقط عند الجبائي ولا يلزم من وجود الايمان قبل العمل فالعمل وجود الكل بدون الجزء لان الايمان حينئذ كالعالم قدر مشترك بين الكل والجزء فالتصديق فقط قبل القدرة على العمل فرد من الايمان والايمان مع عمل آخر وهكذا فكون الاعمال جزأ من الايمان عند المعتزلة ليس معناه أن التصديق وحده لا يكون ايماناً أصلا بل معناه أن العمل بعد وجوده داخل في الايمان (قوله والايمان والاسلام واحد) لما جعل الاعمال خارجة عن الايمان ومن مقدمات دليل من جعل الايمان مشتملا عليها ان الاسلام والايمان متحدان كان ذلك موهما للمخالفة في المقدمة أيضاً نبه على الموافقة فيها والمراد بقبول الاحكام قبول جميع ماجاء به النبي من عند الله وأشار بقوله ويؤيده قوله تعالى فأخرجنا من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين الى أن الاستدلال بها كما فعله المعتزلة

(قوله فالعمل) عطف على العمل وقوله وجود الكل فاعل يلزم وقوله لان الخ علة لعدم اللزوم (قوله مع عمل آخر) أي فرد آخر

(ولي الدين)

(قوله دخول الايمان) هكذا في النسخ التي رأيناها والظاهر دخول الاعمال في الايمان (قوله لان مراده ان الشيء) تعليل لعدم الاندفاع أي مراد الشارح

(كفوي)

ضعيف أما وجه الاستدلال على ما في شرح المواقف أن كلمة غير ليست صفة على معنى فما وجدنا فيها أي في قرية لوط شيأ غير بيت من المسلمين لانه كاذب بل هي استثناء والمراد بالبيت أهل البيت فيجب أن يقدر المستثنى منه على وجه يصح وهو أن يقال فما وجدنا فيها بيتاً من المؤمنين الا بيتاً من المسلمين فقد استثنى المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان والاسلام هذا ما ذكره في شرح المواقف وفيه أنه يصح أن يكون غير صفة ولا يكون الحكم كاذبا بان يقدر فما وجدنا فيها مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين فالاولى أن يقال وجه الاستدلال ان غير صفة مؤمناً أو ما بعده مستثنى منه وعلى التقديرين يجب أن يتحدا اذ لو تباينا لم يصح في نفي وجود المؤمن غير أهل بيت أن يقال فما وجدنا مؤمناً غير أهل بيت من المسلمين اذا لم يكن المسلم المؤمن وأما وجه الضعف فهو أن الاستثناء يصح اذا كان المسلمون أخص من المؤمنين ونظيره ليس في البلد من العلماء الا أهل بيت من النحويين وأما وجه التأييد ان الشائع فما وجدنا مؤمناً الا أهل بيت منه واستثناء أهل بيت من أخص منه غير شائع (قوله وبالجملة لا يصح في الشرع أن يحكم على أحد بانه مؤمن وليس بمسلم الخ) لا يخفى ان هذا يستلزم تلازم الايمان والاسلام لا اتحادهما والتلازم وإن نفى التغاير عند الاشاعرة لكن لا يثبت الاتحاد ولهذا يقال لامرين لا ينفك أحدهما عن الآخر أن كلا منهما بالنسبة الى الآخر لا هو ولا غيره (قوله فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا) لا يخفى أن سوق الآية دل على المنع من قول آمنا وتبديله باسلمنا فلولا تفاوت بين اللفظين لم يتجه ذلك فجواب الشارح كاتري لانه يفيد أنه لو قيل قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا لصح اذ نفى الايمان في الواقع لا ينفي الأمر بالقول اذ القول لا يستلزم الثبوت لان دلالة الالفاظ ليست قطعية وغاية التوجيه في دفع هذا الاستدلال أن يقال فرق بين الايمان والاسلام لغة لان الايمان هو التصديق والاسلام الانقياد ومن الانقياد انقياد الظاهر فآمنا كذب صرف بخلاف أسلمنا فانه محل صدق فأمر الله تعالى بان لا يقولوا آمنا وأشار الى أنه كذب محض بقوله تعالى قل لم تؤمنوا وأمرهم بان يقولوا ما له وجه صدق والحق أن الآية ظاهرة في المغايرة والاستدلال بها على المغايرة قوى (قوله فان قيل قوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاسلام أن تشهد أن لا إله الا الله الخ) لا يخفى أن الظاهر من الحديث ان الاسلام هو الاقرار والاعمال فالم يثبت ما يعارضه لا يتم تأويله كما ثبت في الايمان حيث يعارضه حديث الايمان أن تؤمن بالله الخ (قوله صح له أن يقول أنا مؤمن حقا لتحقق الايمان ولا ينبغي الخ) مقابلة قوله ولا ينبغي بقوله صح يستدعي حمله على عدم الصحة لا على ترك الاولى كما ذكره الشارح في الكفاية لا يصح أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله كما لا يصح قول القائل أنا شاب ان شاء الله تعالى ويجوز أن يمنع الشارع ما يوهم شيأ وقوله لانه ان كان للشك فهو كفر يريد به ان كان للشك في الحال بقرينة قوله أو للشك في العاقبة والمآل لا في الآن والحال وفيه نظر لانه ان كان للشك في الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين في ان العمل هل يدخل في الايمان أولا لا يلزم كفر أصلا وأولوية الترك لانه يوهم الشك في الحال وعدم المنع عن الشك في العاقبة والمآل يقتضي أن لا يكون بأس في القول بانا مؤمن غدا ان شاء الله تعالى (قوله ولما نقل عن بعض الاشاعرة الخ) جعل قوله والسعيد قد يشقى والشقي قد يسعد اشارة الى أبطال قول الاشاعرة دون قوله واذا وجد من العبد التصديق

(قوله في شرح المواقف) أي السيد السند (قوله ان يكون غير الخ) أي لفظ غير (ولي الدين) (قوله لكن لا يثبت الاتحاد) فيه ان المراد بالاتحاد فيما نحن فيه هو عدم التغاير كما صرح به الشارح والتلازم يثبته بذلك المعنى كما لا يخفى (كفوى)

والاقرار صح أن يقول أنا مؤمن حقا ولا ينبغي أن يقول أنا مؤمن ان شاء الله محل نظر بل رد جميع ماقله عن الاشاعرة بقوله واذا وجد من العبد الخ ويمكن أن يدفع النظر بان نفي الصحة كلام سابق على بعض الاشاعرة ردّه ذلك البعض بأن السعادة والشقاوة مبطتان فكذا الايمان والكفر فقوله اذا وجد من العبد الخ اثبات لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشقى الخ رد لما أبطل به المسئلة وظاهر هذا المنقول ان المبتلي بسوء الخاتمة نعوذ بالله كافر من أول عمره على عكس الكافر المحمود العاقبة لكن في شرح المقاصد موافقاً لما سيجيء من أن الحق انه لاخلاف في المعنى الخ ان معنى قولهم العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة بالايمان المنجي والكفر المردي بها لان الايمان في الحال ليس بايمان والكفر ليس بكفر وكذا المراد بالسعادة في بطن الام السعادة المعتد بها هنا وبهذا دفع ماقيل انه يلزم أن يكون المؤمن في الخاتمة فقط مؤمناً طول حياته من غير تصديق فلا يكون التصديق ركناً لازما ولا يخفى انه يمكن أيضاً دفع ماقيل بان التصديق ركن لازم بمعنى انه لابد منه في الخاتمة بخلاف الاقرار فانه يسقط مطلقا بالعذر وأشار بادراج أشير في قوله على ما أشار اليه بقوله تعالى وكان من الكافرين الى ضعف الاستدلال به لاحتمال كان معنى الكون في علم الله تعالى ومعنى الصيرورة وشقاوة السعيد وعكسه لاينافي الحديث لما عرفت ان المراد السعادة والشقاوة المعتد بهما وليس لك أن تريد مطلق السعادة والشقاوة وتجعل كل سعادة أو شقاوة تحصل للعبد من آثار ما كتب عليه في بطن أمه لما ثبت انه يكتب في بطن أمه انه سعيد أو يكتب انه شقي ولا يكتب انه سعيد وشقي لمن يتبدل حاله في السعادة والشقاوة (قوله والتغير يكون على السعادة والشقاوة) دفع لما يقال انه لو تبدلت السعادة والشقاوة لتغيرت صفاته تعالى من الاسعاد والاشقاء ويمكن أن يدفع أيضاً بأن تغير الاسعاد ليس تغير صفة حقيقية لان الاسعاد هو التكوين المتعلق بالسعادة والتغير في التعلق لافي الصفة وفي قوله والحق انه لاخلاف في المعنى نظر لان الخلاف في ان الايمان اسم للتصديق والاقرار مطلقاً أو للموجودين في الخاتمة (قوله وفي ارسال الرسل) بأن يقول الله تعالى لبعض عباده بواسطة ملك أو بدونها أرسلتك الى قوم أو الى الناس جميعاً أو الى الثقلين أو بلغهم عني ونحوه من الالفاظ المفيدة لهذا المعنى كبعثتك ونبئهم وفي قوله ارسال الرسل رد على الحكماء قولهم ان الرسالة ليست بارسال بل بخواص ثلاثة أولها الاطلاع على جميع المغيبات لاتصال النفس بالمجردات العقلية الحلاة بجميع صور الكائنات ومشاهدتها لتلك الصور وثانيها القدرة على التصرف في هيولى العناصر واظهار خوارق العادات وثالثها رؤية الملائكة مصورة وسماع كلامهم وحياً ومن هذا يستفادانهم أنكروا النبوة بالمنام والالهام وكما ان في ارسال الرسول حكمة كذا في تعدده المشار اليه بايراد الرسل لان مصالح الناس تتفاوت بالازمنة ولهذا تنسخ الاحكام واطلاق الحكمة اشارة الى أن تعيين حكمه تعالى مما لاتسعه مقدرة العبد وانما المتيقن ان أفعاله لاتخلو عن حكمة وقد أشار بعد الاطلاق الى بعض الحكم بقوله وقد أرسل الله تعالى الخ من التبشير والانذار وبيان مايحتاج اليه الناس وقوله للناس متعلق بالثلاثة وكأنه اقتصر على الناس قصداً الى حكمة مشتركة بين جميع الرسل والا فنبينا نبي الثقلين صلى الله تعالى عليه وسلم ماشوهد عين الفرقدين (قوله وفي هذا اشارة الى أن الارسال واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة ولهذا اكتفى بالاشارة الى الوجوب ولم يصرح بلفظ

(قوله وظاهر هذا المنقول الخ) ومواقفه ما ذكره البيضاوي في أوائل سورة البقرة حيث قال أن النبي علم الله من حاله انه يتوفى على الكفر هو الكافر على الحقيقة اذ العبرة بالخواتيم وان كان بحكم الحال مؤمنا وهو الموافاة المنسوبة الى شيخنا أبي الحسن الاشعري انتهى لكن اعترض عليه المحشي في حاشيته بقوله فيه بحث لان قوله كان من الكافرين اذا كان بمعنى انه كان من الكافرين في علم الله لايدل على انه كان كافراً في الواقع لان معنى كونه كافراً في علم الله ان الله علم منه الكفر قبل وقوعه ويمكن أن يدفع بان حمل كان من الكافرين على الكون في علم الله تأويل ليطابق معتقد جمهور المتكلمين والآية بظاهرها تدل على كونه كافراً في الواقع (قوله لاحتمال كان الخ) أي لفظ كان والى هذين الاحتمالين أشار البيضاوي في تفسيره حيث قال أي في علم الله أو صار منهم باستقباحه أمر الله اياه بالسجود لآدم اعتقاداً بانه أفضل منه والافضل لايحسن أن يؤمر بالتخضع للمفضول والتوسل به (قوله لما عرفت) أي آنفا (ولى الذين)

(الوجوب)

الوجوب لئلا يتوهم ماعليه المعتزلة وماف المواقف ان من البراهمة من قال بنبوة ابراهيم عليه السلام فقط ومنهم من قال بنبوة آدم عليه السلام فقط يدل على ان البراهمة لايحكمون بالامتناع وقوله ولا يمكن يستوي طرفاه اشارة الى مذهب من ينكر وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم مايرجح وقوعه وفي دعوى الوقوع أيضاً ردعليه (قوله جمع معجزة) والاظهر ان التاء للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامتها أو بينتها وقدسبق منه تعريفها في صدر الكتاب على وجه اشهر وعرفها هنا بقوله وهي أمر يظهر بخلاف العادة على يد مدعي النبوة عندتحدى المنكرين على وجه يعجز المنكرين عن الاتيان بمثله وكأنه عرفها بهذا التعريف قصدا الى تعريف يتضمن شروط الاعجاز وهي أن تكون فعل الله مطلقاً عند بعض أو فعل الله أومايقوم مقامه من الترك عند آخرين كما اذا قال المدعي معجزتي أن أضع يدي على رأسي ولا تقدر أنت على ذلك الوضع فلا يقدر المعارض فان المعجزة هناليست فعل الله تعالى بل ترك خلق القدرة فهو عدم صرف لافعل وانما شرط كونها مضافة الى الله تعالى لانها تصديق منه بنبوة المدعي فلو لم تكن مختصة به تعالى لم تكن دالة على التصديق منه بها فأشار بقوله تظهر على يدى مدعي النبوة الى أنه ليس فعل المدعي بل فعل الله تعالى وأن يكون على خلاف العادة والاشارة اليه ظاهرة وان تتعذر معارضته والاشارة اليه مستغنية عن الاشارة اليها وأن يكون عند التحدي صريحاً كما ذهب اليه بعض وعندالتحدي مطلقاً وان لم يصرح به بل علم بقرينة الحال على الصحيح وقوله عند تحدى المنكرين ظاهر في الاول ويحتمل الثاني وأن لا يكون متقدما على دعوي النبوة ولو بلحظة ولامتأخراً بزمان لايعتاد مثله ويشير اليه قوله عند تحدى المنكرين وقد فاتت الاشارة الى شرطين آخرين وصار التعريف غير مانع أحدهما أن يكون موافقاً للدعوى فلو قال معجزتي أن أحيي ميتاً فأمات حياً لم يكن معجزة ولم يدل على صدقه في دعوى النبوة لعدم تنزله منزلة تصديق الله اياه وثانيهما أن لايكون مكذباً له كانطاق ماليس له اختيار بعد الانطاق ونطقه بأنك لست برسول الله وأما نطق من له اختيار كانطاق الانسان الاخرس ونطقه بأنك لست برسول الله فلا يخرج عن المعجزة على الصحيح لانه لم يجعل شاهده الاانطاق الاخرس وبعد الانطاق فهو فاعل مختار ينطق بما يشاء بخلاف مالا اختيار له في نطق فان نطقه داخل في معجزته فتكذيبه انطاقه بما يكذبه فلا يكون شاهداً لصدقه ويجاب عن فوت القيدين بأنه تكفله قوله عند تحدي المنكرين فان التحدى انما يكون لمعارضة شاهد دعواه ولاشاهد له في هاتين الصورتين وقدوقع للبعض ههنا انه مثل لفوات موافقة الدعوى بانطاق الجماد بانه مفتر كذاب والموافق لمافي الكتب الكلامية ماقدمناه ولم يشترط أن يكون معيناً للمعجزة قبل اظهارها لان الظاهر بل المتفق انه ليس بشرط (قوله فالكتاب الدال على أنه أمر ونهي)وذلك في قوله تعالى (يا آدم اسكن أنت وزوجك الجنة فكلا من حيث شئتما ولاتقربا هذه الشجرة) *وفيه بحث لان النبي عرف في صدر الكتاب بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ الاحكام فالامر والنهي بلاواسطة لايستلزم النبوة لجواز أن يقتصرا على نفسه ولايكونا للتبليغ *وجعل المبلغ أعم من المغاير بالذات أو بالاعتبار حتى يكون النبي عليه الصلاة والسلام داخلا تحت أمته مبلغا اليه ما أنزل اليه داعياً له الى أمر ربه ونهيه تكلف وفي المواقف والمقاصد ان هذا الامر والنهي كان قبل البعثة لانه في الجنة ولاأمة له هناك وأورد عليه المنع بجواز أن تكون حواء أمته ونحن نقول في

(قوله وقد وقع للبعض الخ) المراد به المحشي الخيالي (قوله وأورد عليه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله ونحن نقول الخ) اعترض على هذا عند الحكيم اللاهوري بانه لا معني التكاليف الاالامر والنهي وقد تحققا في مادة حواء وآدم في الجنة وترتب الجزاء على ارتكاب النهي أيضا فتكون دار التكليف بالنسبة اليهما

(ولي الدين).

دفعه ان الجنة ليست دار تكليف فنفى الامة لانتفاء التكليف لالانه ليس هناك انسان يصلح أن يكون أمته وقد يمنع دلالة الامر والنهي بلا وساطة نبي على النبوة بأمر مريم بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة وبامر أم موسى عليه السلام بقوله تعالى اقذفيه في التابوت ويمكن دفعه بان الظاهر هو النبوة ونفي النبوة عنهما لما تقرر ان المرأة لا تكون نبية فلو كانا رجلين مستوري الحال لدل الامر بظاهره على نبوتهما (قوله وتحدي به البلغاء) ذلك معلوم بالتواتر وبالآيات الكثيرة للتحدي ونقل الامور الخارقة عنه مع نقل طلب خارق العادة عنه حتى كأنه بمنزلة التحدي اذ لو لم يتواتر التحدي بتلك الامور الخارقة صريحاً أو غير صريح أو تواتر وقوعها عنه لم تكن معجزات (قوله وقد يستدل أرباب البصائر على نبوته بوجهين) اعلم ان الاستدلال بالمعجزة من البرهان الانى لان اظهار خارق العادة على يديه معلول النبوة وفرعها والاستدلال الثاني لارباب البصائر من باب البرهان اللمي فانه تعيين حقيقة النبوة وتبيين ان تلك الحقيقة حصلت له على أكمل الوجوه فاثبات انه نبي باثبات ان حقيقة النبوة ثابتة له هكذا نقل في شرح المواقف عن الامام في المطالب العالية وأما الدليل الاول لهم فمركب من اللمي والاني فان ما قبل النبوة سبب عادي لجعله نبياً وما بعدها من فروع النبوة (قوله قلنا نعم لكن يتابع محمدا) وما روي من ان عيسى عليه السلام يضع الجزية أي يرفعها عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام مع انه يجب قبول الجزية في شريعتنا فلا ينفي المتابعة لان ذلك بيان انتهاء حكم الجزية في زمن نزول عيسى وصيرورة حكم هذه الشريعة عدم قبول الجزية بل يدل ذلك على متابعته لان النصارى ممن لا يقبل منهم الا الاسلام ولا يقبل الجزية منهم فان كان دينهم ثابتا لا يدعهم الى الاسلام على ان خبر الواحد لا يعارض الكتاب بل خبر لا يعارضه فيما لا يقبل النسخ فتأمل (قوله والاولى ان لا يقتصر على عدد) الظاهر أن يقال ان لا يذكر عدد لا انه لا يقتصر على عدد فانه يفيد أن يردد بين العددين وليس المقصود ذلك فانه كما ينافي قوله تعالى ومنهم من لم نقصص عليك الاقتصار ينافي الترديد ولا يؤمن من أن يدخل فيهم من ليس منهم أو يخرج من هو فيهم وغاية التوجيه أن يقال المراد من الاقتصار على عدد أن يجعل بحيث لا يحتمل غيره من الاعداد وذلك اذا سمى عدد معين أو مردد فعدم الاقتصار لا يكون الا بأن لا يذكر عدد وفى كون الآية مخالفة للحديث بحث اذ تعيين عدد جميع الانبياء لا ينافي عدم القصص عن بعض فان القصص منه بأن يذكر اسمه ويخبر عن حال من أحواله ثم عدم الامن من دخول ما ليس نبيا مما لا شبهة فيه وأما خروج من هو نبي فالصحيح انه غير لازم لان العدد لا يفيد الحصر كما بين في محله فقولك له علي ألف درهم لا ينفي الزيادة ففي ذكر عدد أقل لا يلزم عد النبي غير نبي كما ذكره الشارح فينبغي أن يوجه كلام المصنف بأنه لا يؤمن أن يخرج عن القضية الاعتقادية من هو فيهم فلا يتم الايمان بالانبياء ويبقى البعض غير مؤمن به لا بما حمله الشارح عليه ويعلم مما ذكره ان الاولى أن لا يعين نبي في التصديق بالنبوة ما لم تتواتر نبوته لان في التصديق بالنبوة كذلك مخافة عد من ليس نبياً نبياً وان يتوقف في اثبات نبوة من اختلف في نبوته (قوله لان هذا معنى النبوة والرسالة)

(قوله وقد يمنع الخ) المانع هو المحشي الخيالي (قوله فيما لا يقبل النسخ) وهو المحكم فانه غير قابل للنسخ وهو قول العامة من أصحابنا ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقيل وهو ما لا يحتمل الا وجها واحداً والاصح هو الاول فالمحكم ما يمتنع عن ان يرد عليه النسخ والتبديل ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون لمعنى في ذاته بان لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود الصانع وصفاته والاخبار ويسمى محكما لعينه وقد يكون لانقطاع الوحي بوفاة النبي عليه السلام ويسمى هذا محكما لغيره وما نحن فيه من قبيل الثاني فان قلت يجوز أن تنسخ الاية بالخبر الذى روي عن النبي عليه السلام فيكون النسخ بالوحي قبل انقطاعه قلت انما يجوز النسخ بالحديث المتواتر والمشهور وهذا الحديث غير متصف بهما لكن يرد عليه انه يرجع حينئذ الجواب إلى العلاوة فلا يبقى وجه لقوله بل خبر الخ ولعله أمر بالتامل لهذا (ولى الدين)

(قوله ان الجنة ليست دار تكليف) اعترض عليه بان هذا انما يسلم بعد دخول أهلها فيها لا مطلقا (قوله ويمكن دفعه بان الظاهر الخ) فيه ان هذا الدفع على تقدير صحته تسليم للجريان والتخلف فلا يصح أن يكون جوابا عن النقض المذكور والجواب ان أمثال هذا قد يصح جوابا عن النقض كما ههنا كما فصلناه في بعض تأليفاتنا

وصف المصنف رحمه الله تعالى الانبياء بأربعة أوصاف وجعل الشارح اثنين مع النبوة والرسالة وآخرين من مقتضياتها والظاهر ان الاربعة من مقتضياتها اذ النبوة يقتضي تعريف الرسول كون الانسان مبعوثا لتبليغ الاحكام لا نفس التبليغ والاخبار بالتبليغ أيضا لئلا تبطل فائدة البعثة والرسالة وفيه نظر لانه يكفي فائدة للبعث أن ينال النبي ثواب النبوة بأن يكون بعيداً من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة فيها مشاق كثيرة للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ العربي قدس سره انه ذكر في استغناء الحق انه بعث نبي الى قرية وسلط عليه في سبيله ذئب أهلكه وكانه قصد بوصفهم كلهم بالتبليغ رد ما ذكره الشيعة انه يجوز أن يخفي النبي دعوته تقية * فان قلت الصدق والنصيحة في الجملة يكفي فائدة للبعثة فكيف تبطل الفائدة لولا العصمة عن الكذب وعدم النصيحة * قلت اذا احتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بتبليغهم لم يكن للبعث فائدة اذ لا يقبل منهم حكم أصلا وكونهم ناصحين لخلق الله مطلقا حتى أنفسهم يعني مشفقين في الدين ينفي عصمتهم عن الذنب مطلقا ففيه اشارة الى عصمتهم عن الذنوب واغناء عن ذكر الصدق الا أنه صرح به وقدمه لمزيد اهتمام به لانه ملاك النبوة ومقتضى التأييد بالمعجزة فالاولى أن يقول الشارح وفي هذا اشارة الى أن الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق الخ (قوله اما عمداً فبالاجماع) الاجماع على عدم تعمدهم الكذب مقيد بدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى على ماذكر في المواقف ولا يعم غيره على مايستفاد من كلام الشارح وقوله هذا كله بعد الوحي لايلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر عند الجمهور الخ فانه يقتضي أن يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالكلام في الكفر (قوله فما كان منقولا بطريق الآحاد) سواء بلغ حد الشهرة أولا فمردود لان نسبة الخطا الى الرواة أهون من نسبة المعاصي الى الانبياء وما كان بطريق التواتر فمنه ما يمكن حمل خصوصياتها على أمور تخرجها عن كونها ذنوبا كحمل قول ابراهيم عليه الصلاة والسلام إني سقيم على اني أسقم فيما بعد فيحمل عليه ان أمكن والا فيحمل لفظ الذنب الواقع فيه على ترك الاولى أو كونه قبل البعثة أو على الصغيرة والحمل على ترك الاولى أنسب بمنصب النبوة وعلى الصغيرة بلفظ الذنب والتوبة الى غير ذلك ورجح الشارح الاول فاختاره وسوى بينهما في المواقف وبما قررناه اندفع مايقال انه لاتقابل بين الحمل على ترك الاولى والصرف عن الظاهر ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر بما سوى الحمل على ترك الاولى لضرورة تصحيح التقابل أو بصرف النسبة الى غيرهم بأن يكون التوجيه الاول من قبيل التجوز في النسبة والثاني من قبيل التجوز في الطرف (قوله ولاشك ان خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين وذلك تابع لكمال نبيهم) فيه بحث لجواز كون الترجيح بحسب سهولة انقيادهم ووفور عقلهم وقوة ايمانهم وكثرة أعمالهم والآدمي وبنو آدم اشهر في نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء دون ولد آدم فمن لم يفرق بين بني آدم وولد آدم فجعل الحديث دليلا على كونه صلى الله تعالى عليه وسلم أفضل من آدم فقد سها وقد يجعل دليلا بمعونة أن نوحا أو ابراهيم أو موسى أو عيسى على اختلاف الاقوال أفضل من آدم والافضل من الافضل أفضل لكن هذا الحكم لاختلاف لان بعضهم قال آدم أفضل منهم فبناء أفضليته صلى الله تعالى عليه وسلم يجعلها

(قوله فانه يقتضي الخ) وأنت خبير بان الملائم لقوله لايلائم ان يقول فانه يشعر الخ (قوله اندفع مايقال الخ) قائله المحشي الخيالي

(ولي والدين)

(قوله ولم يحتج الى تخصيص الصرف عن الظاهر) حاصله ان ماذكره أولى مما ذكره القائل وأنت خبير بان الامر بالعكس فان حمل الخصوصيات على أمور تخرجها عن كونها ذنوبا وحملها على ترك الاولى من نوع واحد بل بينهما تقابل العام بالخاص كما كان قبل التوجيه كما لا يخفى فلا تحسم الشبهة بذلك بخلاف ماذكره القائل ثانيا بل نقول ماذكره تخصيص للصرف عن الظاهر بنوع واحد مما سوى الحمل على ترك الاولى فلا يحسن التقابل بل يلزم القصور في بيان الشارح بخلاف ماذكره القائل أولا فانه تخصيص له بما يندرج فيه كل نوع من أنواع ماسوى الحمل على ترك الاولى

(كفوي)

خلافية على ان الحديث خبر الواحد فلايفيد اليقين والاستدلال بقوله صلي الله تعالى عليه وسلم أنا أكرم الاولين والآخرين عند الله ولافخر أتم (قوله والملائكة عباد الله الخ) أي مملوكون لله في القاموس العبد الانسان حرا كان أو رقيقاً والمملوك وقد تضمن وصفهم بالعبودية رد كونهم بنات الله اذالولادة تنفي الملك ووصفهم بقوله العاملون بأمره دون العصمة لان اثبات بالادلة بمجرد ذلك وأما العصمة نفياً واثباتاً فأدلتها متعارضة ظنية لاتفيد العلم واليقين وعدم ورود نقل وعدم دلالة عقل في الذكورة والانوثة لانفياً ولا اثباتاً يقتضي عدم الوصف بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما أيضاً لان عدم الدليل على شيء من الطرفين يقتضي التوقف ولادلالة لقوله تعالى وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن اناثا على نفي الانوثة لانه يحتمل أن يكون الذم على جعل الجميع اناثا وليس لك أن تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة بأن ظاهر استثناء ابليس عن الملائكة دل على انه ملك واثبات الذرية له في قوله تعالى أفتتخذونه وذريته أولياء دل على ان له انثى فثبت الذكر والانثى للملك لان الاستثناء يعارضه مايخرج دلالته على الملائكة عن كونها قطعية ولعل جعلهم الملائكة بنات الله لستر هم عن الأعين وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى عليه السلام ولم يستتر (قوله ولله تعالى كتب أنزلها على أنبيائه) لم يذكر عدد الكتب اشارة الى أن العدد لم يثبت بدليل يفيد اليقين فالاولى ترك العدد في التسمية لئلا يخرج كتاب أو يدخل غير كتاب على ان ماورد ان الكتب مائة وأربعة ينافيه ماورد ان المرسلين ثلثمائة وثلاثة عشر لان الرسول من له كتاب وشريعة ودفع التنافي يحوج الى التكلف ولم يقل أنزلها على رسله مع ان الكتاب من بين الانبياء مخصوص بالرسل لانه يقتضي أن يكون المنزل عليه رسولا قبل انزال الكتاب فلبني ترك على رسله خلاف الاولى كما يتوهم بل لاختيار الاولى وقوله وبين فيها أمره ونهيه ينتقض بالزبور لانه لم يكن فيه الا الثناء والادعية وقوله وهو واحد فسر بان الكل متحد في كونها كلام الله تعالى غير متفاوتة في تلك الصفة وأنما التعدد والتفاوت في النظم المقروء المسموع وفيه انه لافائدة في هذا الحكم وقد يفسر قوله وكلها كلام الله بأن الكل دال على كلام الله تعالى ويجعل قوله وهو واحد بمعنى ان كلام الله واحد لاتعدد فيه وهو بعيد عن العبارة جداً والمتجه ان المراد ان كلام الله تعالى واحد في نفسه وأنما التعدد باعتبار وجوده اللفظي وكذا ترجيح البعض على البعض وهو المراد بالتفاوت فجعل التفاوت لتفسير التعدد وهم وقوله كما ورد في الحديث ينبغي أن يكون متعلقا بتفضيل الكتب وتفضيل السور لان كلامنهما انما يعلم من الشرع (قوله والمعراج لرسول الله محمد صلى الله عليه وسلم الخ) الظاهر العروج الا أنه أطلق المعراج وأراد العروج اشارة الى أن العروج كان بالمعراج على ماذكر أرباب السير انه ظهر في بيت المقدس من الصخرة الى السماء معراج في غاية الحسن والجمال وهو المعراج الذى تعرج منه الملائكة الى السماء احدى عارضتيه من الياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاخضر واحدى درجاته من الفضة وأخرى من الذهب مكللة بالدرر واليواقيت وهو الذي يظهر منه ملك الموت لقبض الروح ويراه المحتضر فلاجله ينظر جداً ويبالغ في النظر والجواب بان المراد الرؤيا بالعين مبني على ان الرؤيا جاء مصدر رأى بالبصر كالرؤية الا أنه في رأى في المنام أشهر وبعضهم حمل قول عائشة رضي الله تعالى عنها على معراج آخر وجمع بين كلام عائشة وغيره بجوز تعدد المعراج وأما ماقاله بعض متأخري أصحاب السير ان كلام عائشة

(قوله وقد يفسر الخ) المفسر هو المحشي الخيالي (قوله فجعل الخ) الجاعل هو المحشي الخيالي (قوله وبعضهم الخ) المراد به المحشي الخيالي (ولي الدين)

مبنى على أنها كانت في زمن المعراج صغيرة ولم تحققه ومعاوية كان كافرا فلم يعرفه فليس بشئ ولا ينبغي أن يصغى اليه لان عائشة رضي الله تعالى عنها مع حرصها على معرفة أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم يبعد كال البعد أن تمتنع بمعرفتها أيام صغرها ولا تحققها عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكذلك معاوية مع طول عهده في الاسلام * ورؤيته صلى الله تعالى عليه وسلم لربه في هذه الليلة مما أنكرته عائشة وجمع من الصحابة واثبات الرؤية منقول عن ابن عباس والحسن البصري وعروة والزبير وكعب الاحبار والزهري وأبي الحسن الاشعري وأكثر أتباعه ولكن اختلف في انه هل هو بالقلب بأن أعطي لقلبه حال البصر فرآه رؤية البصر أو بالبصر والصحيح الاول لان ابن عباس صرح في بعض ماروى عنه بالقلب وفي البعض أطلق وجعل بعض الائمة الاحوط فيه التوقف لان شيأ من أدلة الطرفين لايفيد اليقين والمسلك يقيني (قوله العارف بالله وصفاته حسب مايمكن) ان أريد حسب مايمكن للنوع فيلزم انتفاء ولاية ماسوى أفضل النوع وان أريد حسب مايمكن لذلك الشخص فيلزم أن لايكون فائت الوقت الذي يمكن له صرفه في المعرفة وليا لانه لم يعرف حسب مايمكن له لانه لو صرف ذلك الوقت في المعرفة لزاد معرفة الا أن يقال المراد حسب مايمكن له ومداره ليس على عدم تضييع وقت بل على انجذاب ولطف من الله تعالى فيجوز أن يمن على أحد بالتوبة وضبط الوقت بعد تضييع مدة مديدة بما أنه يمكن له فيها معرفة ذاته وصفاته وقوله فالا يكون مقرونا بالايمان والعمل الصالح يريد به لخارق للعادة لايكون كذلك والمقصود ضبط خارق العادة فعلى هذا ينقسم الى معجزة وكرامة واستدراج وأورد عليه انه غير حاصر لانه ان وافق الغرض فاستدراج والا فاهانة كما روي أن مسيلمة الكذاب دعا لاعور بان تصير عينه العوراء بصيرة فصار أعمى وقد نقل تقسيم الخارق الى معجزة وكرامة ومعونة واهانة واعترض عليه بخروج الارهاص والاستدراج وما ظهر من مريم من الحبل من غير ذكر وظهور الرزق من غير سبب وما ظهر من صاحب سليمان من احضار سرير بلقيس من بعيد قبل ارتداد الطرف وما يقال من ان الاول معجزة لزكريا والثاني لسليمان عليهما السلام لايرده مايقال المعجزة ماقارن التحدي ولا مقارنة هنا لانه ينافيه ماسيرد ان كرامة الولي معجزة للنبي الا أن يقال ماسيأتي مسامحة والمراد انه كالمعجزة في الدلالة على نبوة النبي وكون الكرامة معجزة مسامحة لايخرجها عن الكرامة (قوله ولما استدل المعتزلة المنكرون لكرامة الاولياء) والاستاذ أبو اسحق وأبو عبد الله الحليمي منا وتقييد المعتزلة بالمنكرين لاخراج أبي الحسين البصري منهم فانه يوافقنا وحاصل الاستدلال انه ينسد باب اثبات النبوة وحاصل الجواب أن الكرامة اعانة على الاثبات لانها معجزة يعني كالمعجزة في اثبات دعوى النبوة والا فلم يقارن دعوى الرسالة والتحدي ليس بمعجزة ويمكن نقض استدلالهم بالسحر فانه يجري في السحر بان يقال لو كان السحر ثابتا لالتبس بالمعجزة فينسد باب اثبات النبوة فما هو جوابهم عنه جوابنا وينبغي أن لايخص انكار المعتزلة بالكرامة بل بمطلق خارق العادة كرامة كانت أو استدراجا (قوله والاحسن أن يقال بعد الانبياء) موافقا لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ماطلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا السوق عرفا للافضلية لالنفيها على ماهو المفهوم لغة قديقال وبه يظهر أن أبا بكر أفضل من سائر

(قوله وأورد عليه الخ) المورد هو المحشى الخيالي (قوله ونقل الخ) ناقله هو المحشي الخيالي حيث قال قالوا الخ (قوله واعترض عليه الخ) المعترض هو المحشى الخيالي (قوله وما يقال الخ) قائله المحشى الخيالى (قوله قد يقال وبه يظهر الخ) قائله المحشي الخيالى .(ولي الدين)

(قوله قد يقال وبه يظهر الخ) القائل هو الخيالي حيث قال قوله والاحسن ان يقال بعد الانبياء قال عليه السلام والله ماطلعت الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على أحد أفضل من أبي بكر ومثل هذا السوق لاثبات أفضلية المذكور وبه يظهر الخ والضمير في به راجع الى الحديث الشريف والغرض ذكر دليل يدل على أفضلية أبي بكر من غير الانبياء لابيان وجه الاحسنية بانه هو الموافق لقوله عليه السلام وظهور ان أبا بكر أفضل من سائر الامم وقد حمله هذا المحشي على ذلك وأرجع ضمير به الى أن يقال بعد الانبياء فاعترض عليه بما اعترض (كفوي)

الامم أيضا وفيه انه لم تثبت أفضليته من سائر الامم فيما ذكره المصنف أيضا لان أفضل أمة نبينا أفضل الامم لان أمته أفضل الامم وارادة كل بشر يوجد بعد نبينا كما تنقض بعيسى تنتقض بادريس وخضر والياس أيضا ويمكن دفعه بانه سيخص من هذا الحكم هؤلاء الانبياء بقوله ولا يبلغ ولى درجة الانبياء ويرد أيضا أنه لايفيد تفضيلهم على من يوجد بعد النبي ممن استشهد زمن حياته كحمزة وجعفر وغيرهما رضي الله تعالى عنهم وقد دل الحديث السابق على أن أبا بكر رضي الله عنه أفضل منهم وعدم افادة التفضيل على التابعين على تقدير ارادة كل بشر موجود على وجه الارض مندفع بان الصحابة خير من التابعين بلا خفاء (قوله أبو بكر الصديق) ظاهره المبالغة فى الصدق لكن في الصحاح الصديق مثل الفسيق الدائم التصديق ويكون الذي يصدق قوله بالعمل هذا ويستفاد منه أن تسميته الصديق لكونه مصدقا لاقواله باعماله لالما قاله الشارح من انه صدق النبى فى النبوة بلا تلعثم أي توقف وفى المعراج بلا تردد وفى كتب السير انه سمى بالصديق فى قصة المعراج ويمكن أن يقال سمى بالصديق في قصة المعراج لانه صدق قوله بانه مؤمن شاهد بنبوة محمد بتصديقه اياه في المعراج بلا تردد مع استبعاد جميع القوم فيكون اطلاق الصديق مطابقا لما فى الصحاح (قوله فرق بين الحق والباطل فى القضايا والخصومات) فى القاموس أو لانه فرق بين الايمان والكفر حيث أظهر الاسلام بمكة (قوله لان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم زوجه رقية الخ) لادخل فيما هو بصدده لقوله قال ولو كان عندى الخ الا انه أراد إتمام رواية الحديث وكانما سميت بنتا النبي نورين تسمية باسم أبيهما لان النور من أسمائه عليه السلام على مافى القاموس (قوله فللتوقف جهة) اذ لم يرد على فضلهما على غيرهما نقل كما ورد فى شأن الشيخين ولا يمكن أن يهتدى اليه عقل وان أريد كثرة ما يعده ذوو العقول من الفضائل لانه ظهر كثرة فضائل على رضى الله تعالى عنه كمال الظهور ونحن نقول كان وجه التوقف انه جعل عمر الخلافة بين عثمان وعلى وغيرهما شورى وذلك يشعر بانه توقف فى تفضيل واحد منهم ولما قصر الشورى عليهم فضلهم على غيرهم الا أن هذا يقتضى التوقف فى تفضيلهما على غيرهما أيضا (قوله على هذا الترتيب أيضا) يشعر ان مبني ترتيب الخلافة على ترتيب الافضلية التي حكم بها السلف لدليل كان لهم فقوله وذلك لان الصحابة قد اجتمعوا لايلائم كلام المصنف وقوله توفى على صيغة المجهول وبالبناء للمعروف وجه معروف * وتوقف على كان ستة أشهر وقوله ولاحتج عليهم الخ الا يرى انه احتج أبو بكر على الانصار بقوله عليه الصلاة والسلام الائمة من قريش وتقاعد الانصار عن دعوى الخلافة ووجه قول علي رضى الله تعالى عنه بايعنا لمن فيها وان كان عمر انه أراد وان كانت البيعة له صحة لكمال صلابته فى الدين وعدم مسامحته في أمر يعني بتابع الحق وان كان مرا او في تصريحه رضي الله تعالى عنه حين المبايعة بذكره لتكون المبايعة بلا غرور وعن علم . * وترك الخلافة شورى أي ذات شوري معناه انه ترك تعيين الخليفة شورى بينهم لاقامة أمر الخلافة شورى * في تبصرة الادلة فوض اليهم لينظروا فيه فيقلدوا الامامة أصلحهم بذلك لكن كلام الكشاف حيث قال فى تفسير شورى انهم لاينفردون بأمر حتي اجتمعوا عليه يدل على انه جعل الخلافة مشتركة بينهم وسيأتي من الشارح مايدل على انه ذهب اليه (قوله لم يكن عن نزاع في خلافته) أي نزاع لهوى النفس من غير داعي الاجتهاد واعتقاد

ان الاحق بالخلافة غيره يدل عليه قوله بل عن خطأ في الاجتهاد والمقصود منه دفع الطعن عن معاوية ومن تبعه من الاصحاب وعن طلحة والزبير وعائشة رضى الله تعالى عنهم فان الواجب حسن الظن بأصحاب رسول الله واعتقاد براءتهم عن مخالفة الحق فانهم أسوة أهل الدين ومدار معرفة الحق واليقين وقيل المعنى لم يكن عن نزاع فى انه أحق بالخلافة بل بشبهة تدل على جواز المحاربة مع الخليفة فى طلب حق فى الدين اعتقده الخليفة غير حق ولم يعمل به وهو قصاص قتلة عثمان فان معاوية اعتقد وجوب القصاص وكان نزاعه فى طلب القصاص لافى طلب الخلافة وهذا ظاهر البطلان لانه لايخفى على أحد ان نزاع معاوية وزبير كان في خلافته ولولا ذلك لوجب ان ينقادا لاحكامه المقومة ويطلبا منه القصاص عن القتلة (قوله ولعل المراد ان الخلافة الكاملة التى لا يشوبها شئ من المخالفة وميل عن المتابعة) يتجه عليه انه يشكل بخلافة عثمان وعلي رضى الله تعالى عنهما لانه خالف معهما أهل البغي حتى استشهد عثمان ولم تنقطع مخالفة معاوية مع علي الا أن يقال المراد عدم ثبوت مخالفة الخليفة وميله عن متابعة الحق وبعد فيه بحث لان حصر الخلافة الكاملة فى ثلاثين لايقتضى ان يكون بعدها ملك وامارة بل خلافة غير كاملة فالاظهر ان حكم أهل الحل والعقد بالخلافة مسامحة لشبه الملك بالخلافة لقربه منها وضبط أمر المعاش والمعاد ضبطاً شبيهاً بزمان الخلافة (قوله ثم الاجماع على ان نصب الامام واجب) جعل المواقف الوجوب أيضا مختلفا فيه فان الخوارج جعلوه من الجائزات وقوله وانما الخلاف في انه يجب على الله يعني ذهب اليه الامامية والاسماعيلية وقوله بدليل سمعي يعنى كما هو عندنا أو عقلي يعنى عند أكثر المعتزلة وعند الزيدية أقول وسمعاً وعقلا أيضاً عند كثير من المعتزلة كالجاحظ والكعبي وأبي الحسين (قوله ولان كثيراً من الواجبات الشرعية يتوقف عليه كما أشار اليه الخ) حمل قوله والمسلمون لابد لهم الخ على مسئلة وجوب نصب الامام سمعاً والاستدلال عليه بما حاصله ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه الواجب الشرعي واجب سمعاً كالواجب الشرعي ويمكن حمله على دليل مشهور مسطور في الكتب وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوق هذه الواجبات المفضي الى هلاك الجميع لما انا نعلم علماً يقارب الضرورة ان شرح هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشاً ومعاداً فمع فوتها يختل نظام العالم ويفضى الى مايفضى فمعني قوله لابدلهم لابد لهم في بقائهم وعلى ماذكره الشارح معناه لابد لما يجب عليهم فى الدين ودفع الضرر المظنون واجب بقوله عليه الصلاة والسلام لاضرر ولاضرار في الدين والصغار جمع صغير كالكرام جمع كريم والصغائر جمع صغيرة كالغنائم جمع غنيمة وقوله فان قيل الخ انما يتوجه على هذا الدليل دون الاولين والمراد بالرئاسة العامة الرئاسة العامة فى الدنيا ليصح قوله إماماً كان أوغيره فان من له الرئاسة في الدين والدنيا في نيابة الرسول لا يكون غير إمام وحينئذ قوله فان انتظام الامر يحصل بذلك فى غاية الضعف كما ترى يرشد اليه قوله في الجواب يحصل بعض النظام في أمر الدنيا فالسؤال ليس بشئ وقوله فتعصى الامة كلهم وتكون ميتتهم ميتة جاهلية يريدان اللازم باطل لما ان في الازمنة الماضية بعد الخلفاء الراشدين أكابر الامة من التابعين وتبعهم الى غير ذلك من الأئمة المجتهدين الذين لاخفاء فى جلالة قدرهم في الدين وقيل لان اجماع الامة على الضلالة لايجوز لقوله

(قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالى (قوله وهذا ظاهر البطلان الخ)وأنت خبير بان نزاع معاوية ما كان فى خلافته بل في طلب قتلة عثمان رضى الله عنه أولا وتوقف على رضى الله تعالى عنه فيه لمصلحة على ما يدل عليه كتب السير ثم صار ما صار (قوله وقيل الخ) قائله المحشي الخيالى وكذا المجيب
(ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب) أي بقوله وقد يجاب الخ (قوله يجب ذلك) أى كون الامام من قريش (قوله وبهذا

عليه الصلاة والسلام لاتجتمع أمتي على الضلالة وقد يجاب عن هذه الشبهة بأنه انما تلزم المعصية لو تركوا نصب الامام عن قدرة واختيار وعصوله تخصيص الحديث بمن مات في زمان لم يترك فيه نصب الامام لعجز واضطرار بدليل ان الضرورات تبيح المحظورات وكذا المراد بعدم اجتماع الامة على الضلالة عدم الاجتماع عن قدرة واختيار بل نقول لم يجتمعوا لان المراد بالاجتماع على الضلالة الحكم بكونها حقا لاالعمل بها اكراهاً .وبهذا الجواب يندفع الاشكال بعد الخلفاء العباسية (قوله لا كما زعمت الشيعة خصوصاً الامامية منهم) حيث رجحوا المهدي في الفضل على امامة الخلفاء الكرام سوى علي رضي الله تعالى عنه ولايخفى ان ذكر هذه المسئلة في هذا المقام لامر المهدى المختفي والاولى بحالها ايرادها في شرح قوله ولا يختص ببني هاشم وأولاد علي وفي قوله بل غاية الامر أن يوجب اخفاء دعوى الامامة بحث لجوز أن يكون زمانه أخوف من أزمنة آبائه بحيث لايمكن ظهوره كما لايمكن لآبائه اظهار الامامة (قوله ويكون) عطف على يكون في قوله وينبغي أن يكون* قال يجب ذلك فلايصح عطفه على يكون بل يجب عطفه على ينبغي وفيه ان كونه ظاهراً أيضاً واجب كما أوضحه بيان الشارح وكلمة ينبغي أعم من الواجب وان كانت أكثر استعمالا في الاولوية وقوله ولا يجوز من غيرهم يدفع توهم الاولوية (قوله ولا يشترط في الامام أن يكون معصوما لما مر من الدليل) لايخفى ان الاولى تفسير العصمة قبل اقامة الدليل على نفي اشتراطها لان تعقل الدعوي يتوقف عليها بل لان مقدمات الدليل أيضاً تتوقف عليها بل الاولى تحقيق مفهوم العصمة في بحث عصمة الانبياء كما في كتب القوم ومن شرط عصمة الامام انما شرطه في زمان الامامة لاقبله اذلا موجب لاشتراطه قبله وحاصل الدليل الاول ان الاجماع انعقد على خلافة أبي بكر مع ان أهل الاجماع لم يقطعوا بعصمته أيام امامته كيف والعصمة أن لايخلق الله في العبد الذنب مع بقاء قدرته واختياره ولاطريق لمعرفة هذا الا بالوحي اذ لايعلم الغيب الا الله تعالى وبهذا اندفع ماأورد عليه ان الشرط عصمته لا العلم بعصمته وعدم القطع انما ينافي الثاني لاالاول على ان عدم قطعنا غير مفيد وعدم قطع أهل البيعة غير معلوم وحاصل الدليل الثاني ان عدم الدليل على الاشتراط يفيد عدم الاشتراط ولايخفى ان هذا من المسالك الضعيفة على انه يتجه عليه انه لو تم هذا لثبت عصمة أبي بكر اذ عدم الدليل على خلق الذنب فيه دليل على عدمه (قوله والجواب المنع) أي منع ان غير المعصوم ظالم ومن العجائب ماقيل فان قلت حقيقة العصمة كما ذكره عدم خلق الله الذنب وعدم العدم وجود فكيف لا يكون غير المعصوم ظالماً اذ يقال له ان غير المعصوم اذا أصلح دينه بالتوبة ليس ظالماً فلاتنس التوبة والاصلاح ولاتكن بصر الدفع ماتوهمت وروده على ان تعريف العصمة ليس على ظاهره الذي يجب أن يراعي في التعريفات والمراد بعدم خلق الله أمر يكون ما له ذلك وهو ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها وانتفاء الملكة لايستلزم عدم الاجتناب عنها وماقيل ان الظلم هو التعدي على الغير فيكون أخص من المعصية يدفعه وصف المرء بالظالم لنفسه وتفسير الظلم بوضع الشيء في غير محله وماقيل المراد بالعهد النبوة عدول عن الظاهر فلايدفع الاستدلال بالظاهر (قوله انها خاصية في نفس الشخص أو في بدنه الخ) لعله أراد الامتناع العادي مع التمكن من الذنب فلم يكن فاسداً والمراد بالمحنة التكليف قيل سمي بها اذبه يمتحن الله عباده ويبلوهم أيهم

اندفع ما أورد الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله ومن العجائب ماقيل الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وما قيل ان الظلم الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وما قيل المراد الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله قيل سمي الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

(قوله وبهذا الجواب اندفع الخ) أي بقوله وقد يجاب الخ (قوله بحيث لايمكن ظهوره) لايخفى ان هذا مما يستحيل عادة (قوله انما شرطه في زمان الامامة) فيه نظر بل الظاهر انه شرطه حين النصب والبيعة (قوله لم يقطعوا بعصمته أيام امامته) فيه انه ان كان الشرط العصمة عند النصب والبيعة يجوز ان يقطعوا بعصمته في ذلك الوقت بان يطلعوا على أطواره وأحواله وأقواله وافعاله وأيضا يجوز أن يقطعوا بعصمة الخلفاء الراشدين بخبر خاتم النبيين (قوله وبهذا اندفع ماأورد عليه) سوق عبارته يقتضي ان يندفع ماأورد بكلاشقيه بما ذكره وليس كذلك كما لايخفى بل انما تندفع به العلاوة فقط (كنوي)

(أحسن)

(قوله وقد عرفت له الخ) وذلك حيث قال في ترتيب الخلفاء ونحن نقول كأن وجه التوقف الخ (قوله قيل لا يقال الخ) قائله المحشي الخيالي (قوله وأورد على قوله الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله وقد عرفت ان الداعي الخ) وذلك حيث قال آنفا في شرح قوله والجواب المبني على ان تعريف العصمة الخ (قوله قال صاحب المواقف الخ) والغرض من هذا النقل اثبات المسامحة فالاولى ايراد ماذكره في شرح المقاصد حيث قال لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم الفروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات وهي أمور كلية تتعلق بها مصالح دينية أودنيوية لا ينتظم الامر الا بحصولها فيقصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل فرد ولا خفاء في أن ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية وقد ذكر في كتبنا الفقهية انه لابد للامة من امام يحيي الدين ويقيم السنة وينصف للمظلومين ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها انتهي (قوله لا يقال هنا انما الخ) قائله المحشي الخيالي (ولي الدين)

أحسن عملا (قوله ولأن يكون أنضل أهل زمانه) كما زعمت الشيعة وان وافقهم بعض أهل السنة حتى الاشعري على ماني الكفاية وأما ماأورده على جعل الامامة شوري كان الاولي بحاله أن يذكره سابقاً حيث ذكر حديث جعل الامة شورى وقد عرفت له معنى لايتجه عليه السؤال فتذكر (قوله أي مسلماً حراً الخ) لا يبعد أن يدرج في الولاية المطلقة الكاملة توحده في الحكومة فيفيد البيان عدم صحة نصب امامين مستقلين وشجاعة الامام عبارة عن كونه قوي القلب بحيث يمكنه رئاسة العسكر واقامة المقابلة مع العدو وان لم يقدر بنفسه على الحرب كذا في الكفاية (قوله ولا ينعزل الامام بالفسق) قيل لا يقال بل ينعزل لقوله تعالى لاينال عهدى الظالمين فان النيل بمعنى الوصول وهو آني ابتداء وزماني بقاء لانا نقول الوصول بالمعنى المصدرى أمر آني لا بقاء له وانما الباقي الوصول بمعني الحاصل بالمصدر ومدلول الفعل حقيقة هو الاول على ان صيغ الافعال للحدوث هذا * ومبناه على الغفلة عن ان مجرد الفسق ليس ظلماً بل الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة * وأورد على قوله لان العصمة ليست بشرط ابتداء انه ان أريد بالعصمة ملكة الاجتناب فلا تقريب اذ المطلوب أن لا يشترط عدم الفسق وان أريد عدم الفسق فعدم اشتراطه ابتداء ممنوع اذ قالوا تشترط العدالة في الامام لان الفاسق لا يصلح لامر الدين ولا وثوق بأوامره هذا * ومبناه على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحمله على ملكة الاجتناب وقد عرفت أن الداعي اليه ضعيف (قوله فلذا انه الفرع من مقاصد علم الكلام) جعل الامامة من مقاصد علم الكلام على أصل أهل السنة مسامحة قال صاحب المواقف ومباحث الامامة عندنا من الفروع وانما ذكرناها في علم الكلام تأسياً بمن قبلنا لحقيقة الامر تقتضي أن يجمع ايراد مباحث الامامة مع ايراد هذه المباحث في الحاجة الي الاعتذار المذكور (قوله فلما انه يعلم من أحوال الناس الخ) لا يقال هذا انما يتم في الاشخاص وأما في الانواع كآكل الربا وشارب الخمر والفروج على السروج فلا لانه يعلم من ترتيب اللعن على الوصف انه المناط وفي قوله فنحن لانتوقف في شأنه منافاة لما قاله الغزالي في الاحياء في لعنة الاشخاص خطر فلنجتنبه ولا خطر في السكوت عن لعنة ابليس فضلا عن غيره (قوله وهذا جهل منه بربه) فيه نظر لان التمني يكون في المحالات فلو تمنى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة أن يحكم به تعالى كيف يكون جهلا

(قوله عن أن مجرد الفسق ليس ظلما) فيه ان كون الفسق ماذكر مما لايفيد شيأ في المقام لان المدعى هو ان الامام لاينعزل بشيء من الفسق ولو مع عدم الاصلاح بالتوبة فاعترض عليه المعترض بالفسق المسقط للعدالة الذى لم يصلح بالتوبة بعد فيحتاج الى الجواب الذي ذكره القائل وهو المحشي الخيالي ولا يندفع بكون الظلم الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة فليس شئ من السؤال والجواب مبنيا على الغفلة عما مضى ويدل على ماقلنا كلام المعترض وهو المحشى صلاح الدين حيث قال الفسق يعم الكبائر ومرتكبها ظالم اتفاقا فينعزل لقوله تعالى ولا ينال عهدى الظالمين والمحشى الخيالي طوى المراحل لظهور الامر في المقام (قوله ومبناه على صرف تعريف العصمة الخ) ليس مبناه على ذلك فان حاصل السؤال هو الترديد في العصمة المذكورة في الدليل بين ان يراد بها ملكة الاجتناب وبين أن يراد بها عدم الفسق ومنع التقريب على تقدير ومنع عدم الاشتراط على تقدير آخر وليس فيه صرف تعريف العصمة عن ظاهره كما لا يخفى (كفوى)

(قوله يقال هذا مذهب الاشعري الخ) قائله المحشى الخيالي وعلى هـذا جرى كلام أكثر المحشين أقول اشكال الشارح باق على حاله كيف وقد قال في شرح المقاصد وفي المنتقى عن أبي حنيفة رحمه الله انا لم نكفر أحداً من أهل القبلة وعليه أكثر الفقهاء انتهي وفى الخلاصة الرافضى ان كان يسب الشيخين ويلعنهما فهو كافر وأن كان يفضل عليا رضي الله تعالى عنه عليهما فهو مبتدع كذا في البزازية ولا شك ان صاحب الخلاصة تابع أبي حنيفة اللهم الا ان يدعي ان مافى للمنتقى رواية غيرمشهورة وما ذكر فى الخلاصة فشهورة فتأمل (قوله قيل فيه بحث الخ) هذا الـكلام الخ للمحشى الخيالي (قوله ويأجوج الخ) وفى الصحاح قال الاخفش من همز يأجوج ومأجوج يجعل الالف من الاصـل يقول يأجوج يفعول ومأجوج مفعول كانه من أجيج النار قال ومن لايهمز يجعل الالفين زائدتين يقول ياجوج من يججت وماجوج من مججت وهما غـير مصروفين (قوله من الجيل) وزاد صاحب الـكشاف والديلم (قوله من أج الظليم) وهوذكر النعامة . (ولي الدين)

بربه (قوله والجمع بين قولهم لا يكفر الخ) يقال هذا مذهب الاشعري وبعض متابعيه والمـكفر غـيرهم فلا تناقض في كلامهـم فلا اشكال (قوله الا المعـتزلة القائلون بان المعـدوم الممكن ثابت فى الخارج) مذهب جمهورهم ان الثابت فى العـدم بسـائط الممكنات دون المركبات (قوله وقال النبي عليـه السلام الدعاء يرد البلاء والصدقة تطفئ غضب الرب وقال عليـه السلام ان العالم والمتعلم الخ) يرد مذهب المعتزلة من ان القضاء لايتبدل وان لايثبت مذهب أهل السنة من أن الدعاء والصـدقة ينفعان ويمكن أن يقال يثبت نفع الدعاء والصدقة بطريق الاولى (قوله ادعوا الله وأنتم موقنون) يندرج فيه الاجتناب عن المعاصي والتقيد بالعبادات لان الايقان في الاجابة لايحصل مالم يريك فى الاجابة وقوع مانع من الاجابة عنك (قوله فقال الله تعالى انك من المنظرين) قيل فيـه بحث لجواز أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين فى قضاء الله السابق دعا أو لم يدع وقيل يستجاب دعاء الـكافرين في أمور الدنيا ولا يستجاب فى أمور الآخرة وبه يحصل التوفيق بين الآية والحديث (قوله من أشراط السـاعة) جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وأولها دابة الارض تخرج من جبل الصفا يتصدع لها والناس سائرون الى منى أو من الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم سليمان عليهما السلام تضرب المؤمن بالعصا وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيـه هذا كافر * ويأجوج ومأجوج من لايهمزهما يجعل الالفين زائدتين من يجج ومجج وقرأ رؤبة آجوج وماجوج وأبو معاذ يمجوج كل ذلك من القاموس وفي تفسير البيضاوي هما قبيلتان من ولد يافث بن نوح وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الجيل وهما اسمان أعجميان بدليل منع الصرف وقيل عربيان من أج الظليم اذا أسرع وأصلهما الهمز كما قرأ عاصم ومنع صرفهما للتأنيث والتعريف (قوله والمجتهد) أي المستدل (فى العقليات والشرعيات الاصلية والفرعية قد

(قوله وقال النبي عليـه السـلام الدعاء يرد البلاء) اشارة الى دليل آخر لاصل المسئلة وجه الاستدلال به هو الاطلاق وعدم التقييد بأثره والاطلاق عن صاحب الصدقة والدعاء ويحتمل أن يكون الغرض من نقله رد التمسك بعدم تبـدل القضاء بانه لو تم ذلك لزم أن لايفيد أصلا شيء من الصدقة والدعاء واللازم لازم الانتفاء لهـذا القول من سيد الانبياء (قوله وقال النبي عليه السلام ان العالم والمتعلم) الظاهر أنه رد للتمسكين أما الاول فبأن يقال لو تم ذلك لزم ان لاينتفع الاموات بشيء من أصحاب الحياة واللازم منتف لقول مفخر الموجودات وأما الثانى فبأن يقال لو تم ذلك لزم ان لايجزى أحد من أهل القبور بشيء من أفعال أرباب العبور واللازم منتف لحديث المرور ويحتمل أن يكون استدلالا على أصل المدعى فان مرور العالم والمتعلم على القرية بمنزلة الصدقة والدعاء على من في مقبرة تلك القرية وقد يقال اذا كان مجرد المرور رافعاً للعذاب ونافعاً لاهل العقاب فالتضرع والابتهال والصدقة والنوال أولى بالنفع على أنه لا قائل بالفصل (قوله لجواز أن يكون اخباراً الخ) فلا يدل على الترتب على دعائه فلا يكون اجابة قيل يأبى عن هذا الجواز قوله تعالى فى سورة الحجر فانك من المنظرين بالفاء فانه يدل على الترتب وورد بان الـكلام ههنا على ماهو فى سـورة الاعراف وذلك بحث آخر وقيل مثل هذه المناقشة تجرى في اجابة المؤمنين أيضا وأنت خبير بانه لامجال لها فيما يدل على اجابة دعائهم كالآية السابقة والحديث الشريف ورد أيضا بانه لما كانت الادلة في اجابة الـكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكر في المناقشة وأما اجابة المؤمنين فلا تعارض فى أدلتها فلا ضرورة فى اجراء المناقشة فيها تأمل (كفوي) (محطي)

(قوله وبهذا اندفع ماقيل الخ)قائله الحشي الخيالي (ولي الدين)

مخطئ) أي قد يحكم حكما غير مطابق (وقد يصيب)أي قد يحكم حكما مطابقا وقد يراد بالاصابة الخروج عن عهدة التكليف فعلى الاول ليس دعوى الاصابة في مسائل الاصول المخالفين مطلقا اذ الحكم في الاصول واحد معين عند الكل وعلى الثاني يصوب المخالفان في الفروع مطلقا وفى الاصول اذا لم يكن أحدهما مكفراً (قوله وهذا الاختلاف مبني على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا أم حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأي المجتهد) هكذا وقعت عبارته في التلويح ولعله سهو لان أم المتصلة لازمة لهمزة الاستفهام يليها أحد المستويين والآخر الهمزة والعبارة الصحيحة اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة حكما معينا أو أحكاما على حسب ما يؤدي اليه رأي المجتهد وعبارة التنقيح منقحة وهي وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكما معينا عند الله تعالى وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد (قوله إما ان لا يكون من الله تعالى عليه دليل) ويكون العثور عليه لا عن دليل بمنزلة من يعثر على دفين أو (يكون ذلك الدليل اما قطعي) والمجتهد مأمور بطلبه (أو ظني) والمجتهد غير مكلف باصابتها لغموضها وخفائها وما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليلا عليه من الله فقد أصاب وان فقده فقد أخطأ فلا خطأ مع وجد ان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فالخطأ ابتداء وانتهاء لا محالة فقوله فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس بآثم انما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء لا يصح انما الخلاف في مذهب من يقول بالخطأ وجعل قوله على هذا المذهب اشارة الى مذهب من قال بالخطا دون خصوص ما سبق من قوله والمختار بعيد جدا وتخصيص عدم الخلاف بهذا المذهب لان الخلاف واقع في مذهب من قال ان الدليل قطعي لانه حكم بان المجتهد مأمور بطلبه فاختلف في استحقاق المخطئ الخطاب ووجوب بعض حكم القاضي بالخطأ (قوله الاول قوله تعالى ففهمناها سليمان والضمير للحكومة أو الفتيا) بضم الفاء كالفتوى ومعناهما أفتى به الفقيه وقد يفتح وفي قوله ولو كان كل من الاجتهادين صوابا لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة أنه كان تفهيم سليمان بمحض لطف الله من غير أسباب اجتهاده ارهاصا لنبوته فلذا خصص نسبة تفهيمه الى ذاته وقد يجاب بان المراد بتفهيمها تفهيم أوفقها وأحقها وفيه أنه بعيد عن ظاهر النظم وانما قال والثاني الاحاديث والآثار الدالة على ترديد الاجتهاد بين الصواب والخطا بحيث صارت متواترة المعنى لان ما لم يبلغ حد التواتر لا يصلح للاستدلال على الاصول والثالث من الادلة دليل الاجماع واليه أشار بقوله وقد أجمعوا وهذا الدليل مبني على أثبات أن القياس مظهر لا مثبت والا فعند الخصم القياس مثبت ويرد بأن الحكم الاجتهادي أعم من الثابت بالقياس أو بغيره من الادلة الظنية كمفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في اتحاد الحق أو تعدده جار في الجميع فلا إجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف ويدفعه ان القول بتعدد الحكم في غير القياس وبوحدته فيه خلاف الاجماع واذا ثبت وحدته في صورة القياس بالاجماع ثبت في الكل بعدم الفارق فافهم والرابع من الادلة الاستدلال بالمعقول وهو أنه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم بين الاشخاص في النصوص فالظاهر أن يكون الثابت بالاجتهاد مثله وبهذا اندفع ماقيل من أنه ان أريد الفرق بالنسبة الي الحكم الغير الاجتهادي فلا تقريب وان أريد بالنسبة الى الحكم المطلق فغير مسلم بل هو أول المسئلة نعم يتجه انه لا يفيد اليقين وغاية ما يفيده الظن وقوله

(قوله فيه ان الاوضح الخ) أقول ان مراد الشارح من الشرح في قوله في شرح التنقيح هو التوضيح بناء على المتبادر من أن الاضافة لامية فيكون المعنى يطلب من كتابنا التلويح الكائن في بيان التوضيح الذي هو شرح للتنقيح وأما على ماذكره المحشي فيكون الشرح عبارة عن التلويح بناء على المتبادر من الاضافة أيضا فيلزم أن يكون التلويح الذي هو الشرح في شرح التوضيح فيلزم كون الشرح في الشرح فليتأمل (قوله والمراد بالعوام الخ) ويخالف هذا ظاهر ما ذكر في شرح المقاصد حيث قال وصرح بعض أصحابنا بان عوام البشر من المؤمنين أفضل من عوام الملائكة وخواص الملائكة أفضل من عوام البشر أي غير الانبياء انتهى وذلك اذ الظاهر من قوله عوام البشر من المؤمنين من اتصف بالايمان صالحا كان أو طالحا (قوله وأما العصاة الخ) يؤيده ما ذكر في كشف الكشاف حيث قال ثم المسئلة مختلف فيها بين أهل السنة منهم من ذهب الى تفضيل الملائكة وهو مذهب ابن عباس واختيار الزجاج على مانقل في التقريب ومنهم من فصل فقال ان الرسل من البشر أفضل مطلقا من الملائكة ثم الرسل من الملائكة على من سواهم من البشر والملائكة ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه أصحاب أبي حنيفة وكثير من الشافعية والاشعرية ومنهم من عمم تفضيل الكمل من نوع الانسان نبيا كان أو وليا ومنهم من فضل الكروبين من الملائكة مطلقا ثم الرسل من البشر ثم الكمل منهم ثم عموم الملائكة على عموم البشر وهذا ما عليه الامام فخر الدين الرازي وبه يشعر كلام الغزالي في مواضع عديدة من كتبه وفي الجملة هذه المسئلة ومسئلة تفضيل الائمة ليستا مما يبدع الذاهب الى أحد طرفيهما اذ لا يرجع الى أصل في الاعتقاد ولا يستند الى قطعي بعد أن سلم من الطعن وما يخل بتعظيم في المسئلتين انتهى هذا تحقيق حقيق بالحفظ وأكثر الناس غافلون عنه (قوله على سائر الرسل) أي باقي رسل الملائكة (قوله وأورد عليه انه الخ) المورد هو المحشي الخيالي (قوله أورد عليه ان الملائكة الخ) المورد والمجيب هو المحشي الخيالي (قوله ذلك المنع متجه) أي قوله ان ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع (قوله أيضا) أى كما هو متجه بالنسبة الى الانبياء (ولي الدين)

في شرح التنقيح فيه ان الاوضح في شرح التوضيح (قوله ورسل البشر أفضل من رسل الملائكة) نبه على ان المراد بقولهم خواص البشر أفضل من خواص الملك الرسل والمراد بالعوام ماسوي الرسل من أتقياء المؤمنين وأما العصاة فلا يفضلون على الملك أصلا والدليل الاول لا يفيد الا تفضيل آدم عليه السلام على رسل الملائكة وتفضيله على سائر الرسل بناء على انه لا قائل بالفصل وبعد انما يتم لو كان المأمور بالسجدة جميع الملائكة لا الملائكة السفلية لكن الظاهر الجميع والمسئلة مما يكتفي فيها بالظن والاستدلال الثالث أيضا مبني على عدم الفصل والا فلا يشمل جميع الانبياء ولا جميع عوام البشر وأورد عليه انه اما أن يراد بآل ابراهيم وآل عمران الانبياء فقط فلا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملك واما أن يراد بالعالمين غير رسل الملائكة فلا يفيد تفضيل الانبياء على رسل الملائكة ويدفعه ما ذكره الشارح من قوله وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة فان حاصله انا لا نخص آل ابراهيم وآل عمران ولا العالمين بل نفضل الجميع على جميع العالمين ونخص من هذا الحكم عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة لكن المورد لم يتنبه لما ذكره وقوله ولا خفاء في أن هذه المسئلة ظنية الخ دفع لما يتجه بعد تخصيص البعض من الحكم بالاجماع ان الدلالة صارت ظنية لان الدليل عام مخصوص البعض والوجه الرابع أورد عليه ان الملائكة لهم صفات فاضلة في مقابلة أعمال الانسان وأجيب بأن ذلك بالنسبة الى الانبياء ممنوع الا انه يلزم أن يخص الدليل بالانبياء أقول ذلك المنع متجه في عامة الملائكة بالنسبة الى عامة البشر أعني أتقياء المؤمنين أيضا فيتم الدليل على عمومه على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل وبعدم تفضيل العامة على العامة مما يتم به الدليل فافهم (قوله وذهب المعتزلة والفلاسفة (وبعض)

(قوله على ان عدم القول بتفضيل الرسل على الرسل الخ) يعني أن هذا الدليل الرابع كالادلة الثلاثة الاول مبني على انه لا قائل بالفصل فاذا ثبت تفضيل الرسل على الرسل ثبت تفضيل العامة على العامة اذ لا قائل بتفضيل الرسل مع عدم تفضيل العامة سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين (كفوى)

وبعض الاشاعرة) وهو أبو عبد الله الحليمي والقاضي أبو بكر والقول بأن التعليم من الله والملائكة هم المبلغون خلاف الظاهر ويستلزم أن لا يكون المتعلم من متعلم شخص الا متعلما من شخص والجواب بأن الترقي بذكر الملائكة المقربين ليس لفضلهم على عيسى عليه السلام عند الله بل لمزيتهم عليه في التجرد ونفي الولادة والقدرة على الافعال العجيبة يرده وصف الملائكة بالمقربين فانه يشعر بان الترقي باعتبار تقربهم الى الله تعالى الا أن يقال الوصف لتميزهم واخراج غير المقربين فان المقربين هم الذين يقدرون على الافعال العجيبة * نحمدك يامن وفقتنا لاتمام هذه الفوائد * ونسألك ان تجعلها ذريعة لاحكام العقائد * وتجعل كل حرف منها قائداً الى الجنة بعد قائد * ونصلي على نبيك الى الابد زائداً على كل زائد يا محمود كل حامد * ويامقصود كل قاصد * لا تكلنا الى أنفسنا طرفة عين فيصير صائداً لنا الشيطان الجاحد وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم
آمين

فاعلم أنه قد قوبلت هذه النسخة بجملة نسخ مهمة بمعرفة جمع من كبار أفاضل العلماء الاعلام لهذا صارت أصح النسخ المطبوعة الى الآن

وكان ختام طبعه في شهر رمضان المبارك سنة ١٣٢٩ هجرية (بمطبعة كردستان العلمية) لصاحبها الفقير الى الله الغني فرج الله زكي الكردي الكائن محلها بدرب المسمط بالجمالية بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هجرية

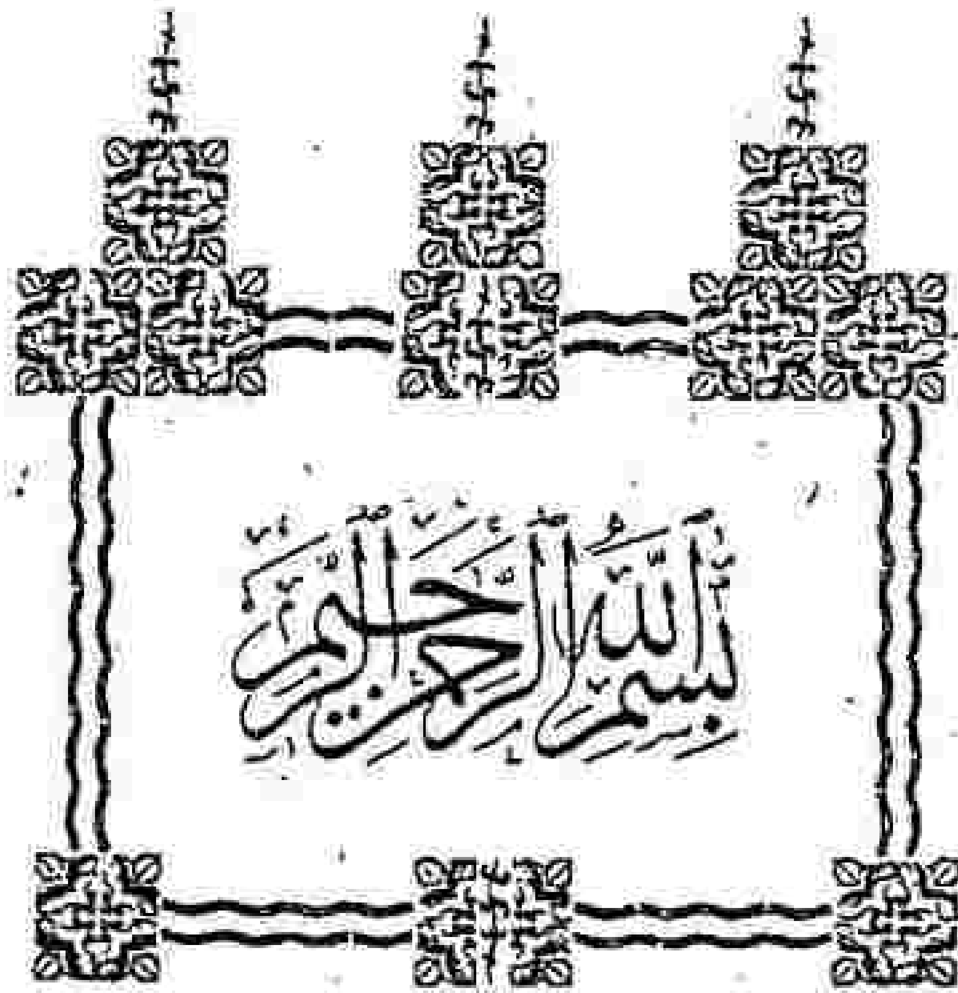
(قوله والقاضي أبو بكر) أقول والقاضي البيضاوى أيضا حيث قال بصريحا في تفسير سورة النباء واشارة في تفسير سورة الاسراء ولقد قرئ هذا الكتاب مع الخيالي من أوله الخ قراءة تحقيق وتدقيق وجميع ما كتب في أطرافه من الحواشي للفقير لكن لكثرة اشتغالنا بسائر الدروس لم يتيسر لنا الخدمة بكمالها وان وفقنا الله تعالى للخدمة مرة أخرى نخدمه كما ينبغي اللهم يسر * كتبه ولي الدين جار الله في أواسط ربيع الاول لسنة ثمان عشرة ومائة وألف في القسطنطينية في المدرسة الفيضية وصلى الله على سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم آمين

حاشية الفاضل المحقق مولانا شجاع الدين الرومي على حاشية الخيالي على العقائد النسفيه

وبهامشها حاشية المحقق محمد الشريف على الخيالي المذكور أيضاً



طبع بمطبعة (كردستان العلميه) لصاحبها الفقير الى الله الغني (فرج الله زكي الكردي) الكائن مركزها بدرب المسمط بجمالية مصر المحميه سنة ١٣٢٩ هجريه على صاحبها أفضل الصلاة وأزكى التحيه



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله العلي الكريم والصلاة على نبيه الكريم وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين من موجبات الجحيم المستحقين لاعالى الطبقات من دار النعيم (قال المحشي البليغ) الكامل في العلم الكبي تقبل الله أعماله وشكر سعيه وضاعف أجره وثوابه (قال الشارح النحرير عامله الله تعالى بلطفه الخطير بعدما تيمن بالتسمية الحمدلة) أقول هكذا ينبغي لكامل محصل أن يثني أولا على المؤلف الذي هو بمنزلة شيخه وأمامه ويدعو له بالرحمة والرضوان ليستحق الفيض من عند الله القادر المنان وينكشف له المعاملة والتحرير اذا تأملت في هذا التقرير والتحرير (قوله في تعقيب التسمية بالتحميد) اتاذكر التعقيب ولم يكتف بقوله بعدما تيمن

(قوله الكتاب الخ) المفتتح بالتسمية والتحميد (قوله وعمل الخ) وهو أن تذكر البسملة أولا والحمدلة ثانياً (قوله من تعارضهما) بيان التعارض ان بدأ أمر ذي بال ببسم الله أن يذكر اسم الله أولا فيعقب بعمل ذلك الامر وكذا معنى بدأ أمر ذي بال بالحمدلة فحديث البسملة يقتضي أن يذكر بسم الله أولا وحديث الحمدلة يقتضي أن تذكر الحمدلة أولا ومقتضى كل منهما ينافي مقتضى الآخر وهو معنى تعارضهما (قوله كما هو المشهور الخ) من قبيل قول النبي عليه السلام أول ماخلق الله الله روحي وأول ماخلق الله العرش (قوله للاستعانة الخ) فيكون المعنى في الحديثين ان كل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باستعانة بسم الله فهو أبتر وكل أمر ذي بال لم يبدأ فيه باستعانة الحمد لله فهو أجذم (قوله لاينافي الاستعانة الخ) فالاستعانة ببسم الله لاتنافي الاستعانة بحمد الله (قوله أو للملابسة الخ) فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يكن الابتداء فيه ملابساً ببسم الله فهو أبتر وكذا معنى حديث الحمدلة (قوله نعم وقوع الخ) الظاهر أن يقال ان الملابسة تعم ذكر الشيء على وجه الجزئية وذكره قبل الابتداء بلا فصل لان الكلام في بيان ملابسة الابتداء بالبسملة والحمدلة لافي بيان ملابسة المبتدى بالابتداء فتدبر (قوله على وجه الجزئية الخ) فيه ان هذا على تقدير صحته انما يكون فيما يمكن أن تجعل الحمدلة جزأ منه كالخطبة ونحوها من جنس المقروء ولايمكن ذلك في الاكثر فلايمكن جمع الحديثين هنا على هذا المعنى فتدبر (قوله فيجوز أن يجعل الخ) فتجعل الحمدلة جزأ أولا من الخطبة وتذكر البسملة قبلها بلافصل بينهما بشيء فاذا وقع الابتداء بهمزة الحمدلة في آن كان الابتداء ملابساً في ذلك الآن له وهو ظاهر ولبسم الله لان الحمدلة ذكرت عقيب البسملة بلافصل بينهما بشيء فاتصلت همزة الحمدلة بالبسملة عرفا فيكون الابتداء في ذلك الآن متصلا بالحمدلة والبسملة عرفا

فان الابتداء بهمزة الحمد لله آن الاتصال بالحمدلة والبسملة معا وهذا معني كون آن الابتداء آن التلبس بهما وهذا المعنى وان لم يكن خالياً عن التعسف لكنه صحيح في نفسه نعم لايمكن فيما ليس من جنس المقروء (قوله آن الابتداء آن التلبس بهما) أي بالبسملة والحمدلة عرفا لاحقيقة لان آن التلبس بالبسملة قدم على آن التلبس بالحمدلة (قوله فى الحاشية ولا يقصد فيه معني الكمال ولاعدم دخول الغير في ثبوت الوحدة كافى الرأي بل بمجرد الاستقلال وان أمكن اعتبارهما هنا أيضاً انتهي وقوله وان أمكن الخ فيه منع فتأمل (قوله يحمل على الكمال الخ) قال فى الحاشية لمناسبة بينهما إذ كل كمال لايحصل الا بالتكلف الخ فيه انه منقوض بكماله تعالى (قوله على الكمال الخ) قال فى الحاشية وعلى تقدير الحمل على الكمال يحتمل أن يجعل الباء للسببية انتهي كلامه وفيه ان سبب الكمال هو الذات لاوصف الجلال (قوله مع ملابسة الخ) متعلق بالعنيين (قوله جلال الخ) قال فى الحاشية ولم يتعرض لاحتمال الذات الجليلة اذ لاسداد للملابسة حينئذ انتهى كلامه اذ يلزم ملابسة الشيء لنفسه (قوله الاولى كون الخ) فيه انه اذا قيل حجة فلان كان معناه الدالة على صدقه فى دعواه فاذا كان ضمير حجة راجعاً الي الله تعالى كان معناه الدالة على صدقه فى دعواه أي وليس لله تعالى دعوى وانما دعوي النبوة للنبي عليه السلام فالحجج دالة علي صدقه عليه السلام فى دعواه فالضمير راجع للنبي عليه السلام (قوله أعظم الخ) لان اضافة الحجج الي الضمير تفيد الاستغراق (قوله اما على توهم أما الخ) اجراء للمتوهم مجرى المحقق (قوله تعويض الواو عنها الخ) لا بطريق العطف حتي يلزم الجمع بين الواو وأما لان العوض والمعوض عنه لايجتمعان (قوله عقائد الاسلام الخ) وهو الدين المنسوب الى النبي عليه السلام (قوله من الشرع) أى من الكتاب والسنة (قوله وهما يتوقفان الخ) فيكون الكلام أساس أساس العقائد الاسلامية (قوله على المسائل الكلامية الخ) قال فى الحاشية * فان قلت أولا العقائد من الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشيء أساساً لنفسه إذ لايتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الاساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد فى الكلام فأساسها أساس له فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الأولى * قلت أولا الحصر المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاته وثانياً المتبادر من أساس الشيء هو الاساس بالذات وان سلم فأساس الفن مايتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلايكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل انتهي كلامه وقوله أولا الخ معارضة تقريرها انه كان عندك دليلا على ان الكلام أساس أساس العقائد كذلك عندنا دليل على خلافه لانه لو كان الكلام أساس أساس العقائد لزم كون العقائد أساساً لنفسها واللازم باطل فالملزوم مثله (قوله ثانياً الخ) معارضة أخرى يعنى ان كان عندك دليلا على ان أساس أساس العقائد هو الكلام لاغير فالقرينة الثانية مختصة بالكلام غير شاملة للكتاب كذلك عندنا دليل على انه ليس كذلك بل الكتاب أيضاً أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية شاملة للكتاب غير مختصة بالكلام وقوله قلت أولا الخ منع للحصر المذكور في المعارضة الاولى وان سلم فلا نسلم ان توقف العقائد على الكتاب وتوقف الكتاب على العقائد من جهة واحدة حتى

أشعارا بان مجموع الفوائد الثلاثة انما تحصل بالتعقيب لابمجرد الحمد لله الذي هو المقول لقال فى الظاهر وأيضا لزم ذكره بعد ذكر اقول وحذرا عن توهم التيمن في حقه سبحانه وتعالى وفي قوله وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع ترق لان الاجماع فى الاصطلاح ان يكون من أهل الحل والعقد والشيوع بين الناس لا يلزم أن يكون كذلك لكن حق العبارة أن يقول بل بما وقع عليه الاجماع لان الاضراب فى الصلة بدون الموصول غير مستحسن (قوله وامتثال لحديثي الابتداء) يعني قوله عليه السلام كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو أبتر وقوله عليه السلام كل أمر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أقطع أو أجذم وذي بال أي ذي شأن وخطر وقيل اى ذي قلب لشرفه وعلوه والظاهر هو الاول والابتر هو مقطوع الذنب وأيضا الابتر هو الذي لاعقب له وكل أمر انقطع من الخير أثره فهو أبتر والاجذم هو مقطوع اليد وفى الحديث

من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم وأجذم ههنا كناية عن عدم صلاحية شيء والحديثان وان كانا في اللفظ خبرا لكنهما في المعنى أمران فيلزم الامتثال قبل يحصل بمجرد ذكر البسملة والحمدلة كيف ما كان ولا دخل فيه للتعقيب أجيب بان تقديم الخبر ليس للحصر وان سلم فهو انما يفيد بالنسبة الى المجموع لا بالنسبة الى كل واحد من الامور الثلاثة قوله وما يتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء في الحديثين على العرفي الممتد أو بحمل أحدها على الحقيقي والآخر على الاضافي) لكنه تسامح لظهور المراد ولا يخفى ان المنفصلة المذكورة ان حملت على مانعة الخلو يتوجه عليها المنع لجواز حمل الابتداء على الحقيقي فيهما ويمكن الجواب بوجوه صرح المحشي رحمه الله بجوابين منها وأيضا يجوز الحمل على الاضافي فيهما لشمول الاضافة للحقيقي أيضا اللهم الا أن يراد بقوله فمدفوع الدفع الواقع فيما

يلزم كون العقائد أساساً لنفسها لجواز أن يتوقف الاعتداد بالعقائد على ذات الكتاب ويتوقف ذات الكتاب على ذات العقائد ويكون اللازم منه أن يكون ذات العقائد أساسا لاعتدادها وليس هنا كون العقائد أساساً لنفسها وقوله وثانياً جواب عن المعارضة الثانية بانه لانسلم ان أساس الاساس أساس وان سلم فلا نسلم ان الكتاب أساس الكلام اذ أساس الكلام ما يتوقف عليه جميع مسائله وان سلم فالثابت بالمعارضة الثانية كون الكتاب أساس اعتداد أساس العقائد والثابت بأصل الدليل كون الكلام أساس ذات أساس العقائد فلم تكن المعارضة دالة على خلاف ما ثبت بأصل الدليل فلم تكن معارضة وقوله الحصر المذكور مم الخ) أي لانسلم انه لا يتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية لجواز توقفه على مباحث النظر والدليل بناء على انها جزء من الكتاب (قوله لشمول الاولي الخ) أي قول الشارح مبنى علم الشرائع والاحكام يصدق على القرآن والسنة أيضاً (قوله بخلاف الثانية الخ) فانها مختصة بالكلام (قوله باعتبار تضمنه الخ) وانما قال باعتبار تضمنه معنى يحسبني لانه لو لم يتضمن معني يحسبني يلزم عطف الجملة على المفرد (قوله بتقدير الخ) قال في الحاشية تقدير المبتدأ يبطل أصل الاستدلال وأما العطف على الخبر المقدم الطريق المذكور انتهي كلامه وقوله أصل الاستدلال الخ لانه بتقدير المبتدأ في المعطوف يكون جملة إخبارية فلا يصح الاستدلال به على جواز عطف الانشائية على الاخبارية وقوله الطريق الخ وهو قوله اذلا مجال للعطف الخ (قوله نسبة أمر الى آخر الخ) أي النسبة التامة التي هي جزء أخير من القضية فيكون ادراكها ايجابا في القضية الموجبة وسلبا في القضية السالبة (قوله وادراك وقوع النسبة الخ) أي ادراك النسبة التامة الايجابية أو السلبية وهو ما سماه الحكماء تصديقاً وجعله الامام جزءاً أخيراً من التصديق (قوله وخطاب الله تعالى الخ) صرح الشارح في التلويح بأن هذا تعريف للحكم الشرعي لا للحكم فعد هذا المعنى من معاني الحكم ليس كما ينبغي وكالوجوب مثال للاقتضاء والاباحة مثال للتخيير (قوله غير مرادهينا الخ) اذ يكون حينئذ معنى قول الشارح الاحكام الشرعية منها ما يتعلق الخ ان الخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير المأخوذة من الشرع فرقتان فرقة تتعلق بالعمل وفرقة تتعلق بالاعتقاد فيرد عليه أن الفرقة الثانية المتعلقة بالاعتقاد لا يصدق عليها انها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين لان الاعتقاد ليس بفعل فلا يكون بعضاً من تلك الخطابات فلا يصدق قول الشارح منها ما يتعلق بالاعتقاد * ودفع بان المراد بالفعل في تعريف الحكم بالخطابات المتعلقة بأفعال المكلفين ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب والاعتقاد فعل القلب فيصدق على الفرقة الثانية انها خطابات متعلقة بأفعال المكلفين (قوله وان عم الخ) بأن يراد به ما يعم فعل الجوارح وفعل القلب (قوله الفعل الخ) في قوله بأفعال المكلفين الخ (قوله الاعتقاد الخ) الاعتقاد عند أهل اللغة فعل القلب (قوله يلزم انحصار الخ) قال في الحاشية لان معنى التعلق في الاولى كون معلومات العلم تلك الاحكام كما هو الظاهر السابق الى الفهم فكذا الحال في قسيمه وقرينه فلا يلتفت الى المناقشة بان معنى التعلق في الثانية كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الاحكام على ان بيان الوجوب ونحوه في الكلام في غاية الندرة والتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركاكة انتهى كلامه وقوله لان معنى الخ أي تعلق العلم بالفرقة الاولى من الاحكام الشرعية بمعنى الخطابات وقوله معلومات العلم وهو مسائله (وقوله فكذا الحال في قسيمه الخ) أي معنى تعلق العلم بالفرقة الثانية من الاحكام الشرعية بمعنى الخطابات

كون معلومات العلم ومسائله تلك الاحكام أي تلك الخطابات لان الخطابات المتعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء أو التخيير منحصرة في الوجوب واخواته فلو كان معلومات العلم ومسائله في الفرقة الثانية تلك الخطابات يلزم انحصار مسائل الكلام في الوجوب واخواته مع ان الوجوب واخواته أقل قليل في مسائله وهو ظاهر وقوله بما يتعلق به الخ يعني بعض ما يتعلق (قوله في العلم بالوجوب الخ) الظاهر ان يقال في الوجوب لان ما هو من مسائل الكلام هو الوجوب واخواته كوجوب الايمان ووجوب تصديق النبي عليه السلام لا العلم بوجوبه واخواته (قوله واستدراك الخ) لان اضافة الخطاب الى الله تفيد شرعية الحكم فلا حاجة الى قيد الشرعية (قوله اللهم الخ) اشارة الى دفع الاستدراك فقط فان لزوم الانحصار وارد (قوله في الاول الخ) أي في لفظ الاحكام بان يؤخذ من لفظ الحكم معنى مطلق الخطاب ويجرد عن اضافة الخطاب الى الله فحينئذ لا يكون قيد الشرعية مستدركا (قوله في الثاني الخ) أي في لفظ الشرعية بان يجعل قيد الشرعية تأكيدا لشرعية الحكم فلا يكون مستدركا (قوله أو يجعل الخ) وهو المقرر عند الشارح كما صرح به في التلويح (قوله فالمراد الخ) أي المراد بالحكم في قول الشارح أن الاحكام الشرعية الخ (قوله اما المعنى الاول الخ) أي النسبة التامة وهذا المعنى هو المراد وقد صرح به الشارح في التلويح حيث قال بل المراد النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور (قوله ووجهه ظاهر الخ) اذا كان المراد بالحكم النسبة التامة كان معنى قول الشارح ان الاحكام الشرعية منها ما يتعلق الخ أن النسبة التامة المأخوذة من الشرع فرقتان فرقة تتعلق بالعمل وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالفرقة الاولى أي النسبة التامة المتعلقة بالعمل يسمى علم الشرع والعلم المتعلق بالفرقة الثانية أعني النسبة التامة المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فيكون المراد بالعلم التصديقات وتعلق التصديقات بالمسائل ظاهر فيكون المراد بالاحكام في قول الشارح النسب التامة ظاهر واذا كان المراد بالحكم ادراك الوقوع أو اللاوقوع كان معنى قول الشارح ان الايجابات والسلوب المأخوذة من الشرع فرقتان فرقة تتعلق بالعمل وفرقة تتعلق بالاعتقاد والعلم المتعلق بالايجابات والسلوب المتعلقة بالعمل يسمى علم الشرائع والعلم المتعلق بالايجابات والسلوب المتعلقة بالاعتقاد يسمى علم التوحيد والصفات فلا بد ان يكون العلم أي علم الشرائع وعلم التوحيد عبارة عن المسائل فيكون تعلقه بالايجابات والسلوب تعلق المعلومات التصديقية بالتصديقات أو يكون عبارة عن الملكة فيكون تعلقه بالايجابات والسلوب تعلق ملكة التصديقات بالتصديقات ولا يجوز ان يكون عبارة عن التصديقات بالمسائل لانه ان أخذ التصديق على مذهب الحكماء كانت الايجابات والسلوب تصديقات فتعلق العلم بمعنى التصديقات بها تعلق الشيء بنفسه وبطلانه ظاهر وتعلق جملة التصديقات بكل واحد من التصديقات أو تعلق التصديق بأجزائها التي هي الايجابات والسلوب على رأي الامام مما لا يخفى بطلانه والظاهر ان المراد بالاحكام النسب التامة وقد صرح به في التلويح (قوله ان أريد به الخ) أى بتعلق الاحكام بكيفية العمل في الاولى وبالاعتقاد في الثانية (قوله وانما لم يعتبر الخ) أي لم يقل بالعمل بل بكيفية العمل قال في الحاشية يعني ان أريد مطلق التعلق يجوز أن يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفية العمل لكن الثاني أولى إذ فيه اشارة الى نكتة وقد وقع العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب

مضي المشهور فيما بين الناس (قوله تمهيد لبيان شرف العلم الخ) الظاهر ان مراد الشارح أن يدفع أولا قول من قال ليس للكلام شرف وعاقبة حميدة لانه لو كان لما أهمل الصحابة والتابعون تدوينه لانهم في أعلى طبقات العلم وطلب الخيرات والحساب حتى يتيسر له بعد دفع هذا القول بيان شرف العلم وغايته فالمقصود عكس ما ذكره المحشي كما يظهر بالتأمل (قوله ولو كان له شرف) أى لو كان لعلم الكلام شرف وعاقبة حميدة فالضمير للعلم لا للتدوين (قوله متعلق بقوله مستغنين) الظاهر انه متعلق بكان بعد تقييده بقوله مستغنين وكان مراد المحشي أيضا هذا كما يؤيده ما نقل عنه في توجيه الاهتمام ويمكن أن يقال ان المحمول في هذه القضية قوله مستغنين وكان قيد له ليدل على اقتران مضمون الجملة بالماضي لان المحمول كان ومستغنين مفعوله وقيد له وظاهر ان الملة أنما تكون للمحمول لا لقيده الا نادرا

أولي منها انتهي كلامه وقوله الى نكتة هي أن تعلق الاولي بالعمل من حيث الكيفية (قوله بالعمل) كالصلاة والصوم وغيرهما من أفعال المكلفين (قوله من حيث الكيفية الخ.) وهي الوجوب والاباحة وغيرهما (قوله وان أريدبه الخ) أي بتعلق الاحكام بكيفية العمل فى الاولى وبالاعتقاد في الثانية (قوله تعلق الاسناد الخ) بان يراد بالاحكام النسبة التامة (قوله بطرفيه الخ) أي الموضوع والمحمول وهما العمل والكيفية وطرفا المعتقد في الثانية مثل وجوب الايمان (قوله أوالتصديق الخ) بان يراد بالاحكام الايجابات والسلوب التى هي التصديقات عند الحكماء (قوله المعتقدات الخ) لان طرق الاسناد وكذا القضية من قبيل المعلومات دون المعلوم (قوله فحينئذ الخ) أى حين أن يراد بتعلق الاحكام بكيفية العمل فى الاولي وبالاعتقاد فى الثانية تعلق الاسناد بطرفيه بكون العمل والكيفية طرفين للاسناد أي النسبة التامة بأن يكون العمل موضوعا والكيفية محمولا يكون فيه اشارة الى أن موضوع علم الفقه هو العمل كاهو المشهور وحين أن يراد بذلك التعلق تعلق التصديق بالقضية يكون مجموع العمل والكيفية والعمل موضوعا فيها فيكون العمل موضوع المسئلة فيكون فيه أيضاً اشارة الى أن موضوع الفقه هو العمل (قوله أن ذلك القول الخ) فيه رد الدليل الاول (قوله ثم انه ينبغي الخ) رد للدليل الثانى (قوله والمجرور مقدم الخ) أي كامثله النحاة بقولهم فى الدار زيد والحجرة عمرو وأنت خبير بأن قول الشارح وبالثانية علم التوحيد ليس من هذا القبيل فان المقدم هنا مجموع الجار والمجرور فقط (قوله وبه الخ) أي بما ذكره في التلويح (قوله لان حجية الاجماع الخ) أي كون الاجماع حجة حاصله ان كون الاجماع من الاحكام الاعتقادية كماصرح به فى التلويح مع انه من مسائل أصول الفقه فلا يصدق قوله وبالثانية علم التوحيد (قوله من مسائل أصول الخ) وأنت خبير بان موضوع أصول الفقه الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام الشرعية والاجماع من جملتها ولو كان كون الاجماع حجة من مسائل الاصول لزم اثبات ماهو من جملة موضوعه فيه وموضوع العلم لايثبت فيه بل فى علم آخر فتعين أن كون الاجماع حجة ليس من مسائل أصول الفقه بل هو من مسائل علم الكلام فتدبر (قوله هذه المسئلة الخ) أى كون الاجماع حجة وقوله على ان موضوع الكلام الخ وموضوع أصول الفقه الادلة الشرعية (قوله بان موضوعه أعم الخ) وهو المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية (قوله وأما عند غيره الخ) أى عند من يقول بان موضوعه ذات الله وصفاته (قوله هي الصفة الذاتية الوجودية الخ) أي الموجودة فى الخارج (قوله وغايته الخ) أى فائدته وهي كون ذلك العلم محتاجا اليه في العقائد الاسلامية (قوله قدم عليه الخ) وقيل قدم ليقبل الذهن الحكم المعلل اذا أورد عليه بلاتردد (قوله للاهتمام الخ) قال في الحاشية أي الاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالدليل الذى هو الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدللا فانه لاتعارضه الشبهة حينئذ من أول الامر ومثل كون الغرض متعلقاً بالسبب لابالحكم وأمثال ذلك انتهي كلامه وقوله مثل العناية الخ أى جعل الدليل معاوناً لقبول الذهن للمدعي وقوله وأمثال ذلك الخ كازالة توهم كونه دعوي بلا دليل ابتداء (قوله ان قلت الخ) حاصل السؤال ان التعريف المستفاد من قول الشارح مايفيد الخ لايصدق على المعرف أعنى الفقه لانه معرفة الاحكام ولا يصدق عليها انها تفيد معرفة الاحكام (قوله نفس معرفة الاحكام الخ) لما

(قوله ألا يرى أنه الى قوله مع انه من التابعين) تأييد لكون علة استغنائهم الامور المذكورة في الشرح فانه لما دون مالك عند ظهور الفتنة مع انه من التابعين وهم لايرتكبون التناهي والبث علم أن ترك الاوائل لصفاء عقائدهم وسعيهم بالاحكام العملية والعلمية بسبب تعلم عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولا مجال لمؤمن على خلافه ولقائل أن يقول لو كان لعلم الكلام أيضا شرف وعاقبة لدون البصري أو مالك أو غيرهما من الائمة المسائل الكلامية أيضا لوقوع الاختلاف فيها أيضا فتركهم مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الاحاديث المروية فى النهي عن الاشتغال بحث الذات والصفات والقضاء والقدر فقال الشارح ولقلة الوقائع الخ عطفا على قوله لصفاء عقائدهم قيل علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كما ان المعطوف علة للاستغناء عن تدوين الكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال

قرره الشارح والعلم المتعلق بالاولى يسمى علم الشرائع والاحكام (قوله قلت الخ) حاصل الجواب ان التعريف للفقه بمعنى المسائل فيصدق عليه فالجواب معارضة ويجوز أن يكون منعاً للصغري أي لا نسلم ان الفقه المعرف هنا نفس معرفة الاحكام لم لايجوز أن يكون بمعني المسائل وعلى هذا كان قوله المعرف هنا الخ سنداً أخص فلا يصح التعرض له واعما قلنا انه سند أخص لاحتمال أن يكون المعرف الملكة فتدبر (قوله المعرف هنا الخ) يفهم من قول الشارح مايفيد الخ تعريف علم الفقه بانه علم يفيد معرفة الاحكام العملية عن أدلتها التفصيلية فمعنى قوله المعرف هو المسائل المدللة الخ ان هذا التعريف تعريف للعلم بمعنى المسائل المدللة ولايخفى ان أسماء العلوم المدونة تطلق على التصديقات بالمسائل وعلى نفس المسائل وعلى الملكة ولا تطلق على المسائل المدللة فقول المحشي المعرف هنا هو المسائل المدللة ليس كما ينبغي (قوله فان من طالعها الخ) قال فى الحاشية وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول عليه السلام يفيد العلم الاستدلالى ومن البين فى ذلك قولهم معني قولنا مقدمة فى كذا ان هذه المعانى فى تحصيل الادراك بمعني انها تحصل تلك المعانى على ماحققه الشريف الجرجاني فى حاشية المطول انتهي كلامه وقوله وهذا القدر كاف فيه ان حاصله كون العلوم مفيدا لعلمه وهذا مما لم يقل به أحد وقوله يفيد العلم الخ معناه ان العلم الاستدلالى يحصل به (قوله ولك أن تقول الخ) حاصل الجواب الثاني منع الكبري مع السند الاخص أى لا نسلم انه لايصدق على معرفة الاحكام انها تفيد معرفة الاحكام لجواز أن يكون المفيد معرفة الاحكام الكلية ويكون المفاد معرفة الاحكام الجزئية (قوله وقد يقال التغاير الخ) فيجوز أن يقال تصديقات الاحكام العملية تفيد تصديقات الاحكام العملية بناء على التغاير الاعتبارى وفيه بحث وهو ان الشارح لم يعتبر هنا التغاير كما اعتبره من قال علم زيد يفيده صفة كمال فانه عبر عن العلم أولا بلفظ العلم وثانياً بصفة كمال (قوله بمعني ملكة الاستنباط الخ) أي استخراج المسائل من الادلة (قوله أعني قوله الخ) فيه ان الشارح لم يصرح ولم يشعر بان المسمي بالفقه هو المدون فتدوين المسائل لاينافي اطلاق اسم العلم على الملكة (قوله لكن يرد على أول الاجوبة الخ) قال فى الحاشية واما على ثاني الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين عن الامارات شأن المجتهد لاغير وهذا التوجيه لايتأتى في الجواب الاول كما لايخفى انتهي كلامه لانه قال فان من طالعها ووقف على أدلتها يحصل له معرفة الاحكام وهذا المعني لايحصل الاللمقلد (قوله لزوم الخ) انما يرد لزوم فقاهة المقلد على الجواب ان لو كان الجواب الاول معارضة وقد عرفت أنه يجوز أن يكون منعاً مع السند الاخص فيكون قوله لكن يرد الخ كلاما على السند الاخص وهو غير مسموع (قوله وغاية مايقال)أي فى دفع لزوم فقاهة المقلد قال في الحاشية وهذا الكلام مبني على عدم تقيد المسائل باليقينية الحاصلة عن الامارات والافلا سؤال ولاجواب فقوله عدم الخ أى فى الجواب الاول وقوله فلا سؤال أي بلزوم فقاهة المقلد وقوله ولا جواب أي بغاية مايقال الخ (قوله فيخرج علم جبرائيل الخ) أى عن تعريف علم الفقه (قوله تعريف الاحكام للاستغراق الخ) أي اللام فى الاحكام للاستغراق والمعنى ان علم الفقه مايفيد العلم الاستدلالى بجميع الاحكام العملية وليس علم الرسول عليه السلام بجميع الاحكام استدلاليا بل علمه بعضه استدلالى وبعضه حدسى فلايلزم صدق تعريف الفقه على علم الرسول عليه السلام (قوله مثل

ناظر الى علم الكلام وقوله والاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الفقه ولايخفى ان التعميم جائز في المقامين وان كان الظاهر ماذكره القائل (قوله لئن قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا ما يفيدها) فلا يصح تعريف المعرفة بما ذكر وحاصل الجواب ان المعرف والمحدود ههنا هو المسائل المدللة لا المعرفة ويصح تعريف المسائل بما ذكر فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام فيكون مفيداً للاحكام ولما أورد عليه ان كون المعلوم مفيد العلم لما لم يتصور بتحصيل اشار الى جوابه فيما نقل عنه وهذا القدر كاف فى اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي أى يفيد العلم بسبب الاستدلال بان يقال هذا خبر من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلما أورد عليه ان هذا القياس يشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من الاستعمالات قال ومن البين

ماسي)أي من ان أصول الفقه نفس معرفة أحوال الادلة لامايفيدها (قوله وان التزم الخ) انما قال وان التزم لان العطف على القريب أولى (قوله لضاع الخ) أي لم يبق احتياج الى قيد الاول فى الاول اذيكون المعنى لكونه مما يجب سمي بالكلام وحينئذ يحتاج الي ذكر وجه التخصيص لانه يتوجه عليه أنه لم لم تسم سائر العلوم بالكلام لكونها مما يجب فيحتاج الى أن يقال للتميز (قوله فى الاول الخ) أى فى قول الشارح أول مايجب الخ (قوله أوذكر وجه التخصيص الخ) أي لم يبق احتياج الي ذكر وجه التخصيص اذيكون المعنى لكونه أول مايجب سمي بالكلام ولايتوجه عليه انه لم لم تسم سائر العلوم بالكلام لكونها أول مايجب لان أول مايجب هو علم الكلام لاغير (قوله اذلاشركة الخ) فيه ان سائر العلوم الواجبة وان لم تشارك علم الكلام فى كونه أول مايجب لكنها تشاركه فى أن لايحصل تعلمه وتعليمه الابالتكلم فجاز اطلاق اسم الكلام عليها أيضاً لكن لم يطلق عليها تميزاً فلا يرد على الشارح ضياع شئ من قيد الاول ووجه التخصيص فتدبر (قوله حتى يخص الخ) أى يخص اطلاق اسم الكلام بعلم الكلام (قوله للتميز الخ) بين علم الكلام وسائر العلوم الواجبة (قوله واما احتمال الخ) جواب دخل مقدر تقديره انعدم الشركة فى كونه أول مايجب لايستلزم عدم تسمية غير علم الكلام باسم الكلام لجواز التسمية بوجه آخر فذكر وجه التخصيص لايكون ضائعاً (قوله كلام السلف الخ) أى علم الكلام عند السلف (قوله والتسمية الخ) جواب دخل مقدر تقديره أن المناسب أن يذكر وجه التسمية بعد ذكر كلام المتأخرين (قوله فان الفاسق الخ) يعنى ان الناس عندهم ثلثة أقسام مؤمن يجب دخوله في الجنة وكافر يجب دخوله في النار وفاسق أي ليس بمؤمن ولا كافر وهو مخلد فى النار فليس من الناس عندهم من يكون أهلا للواسطة بين الجنة والنار فلم يقولوا بالواسطة (قوله لاواسطة الخ) فمن مات صغيراً اماأن يدخل الجنة أويدخل النار فان دخل الجنة يثاب وان دخل النار يعاقب والالم تكن الجنة والنار داري ثواب وعقاب وهو باطل فبطل قول الجبائي لايثاب ولايعاقب (قوله معني كونهما الخ) أي لانسلم انه لولم يستلزم دخول الجنة الثواب ودخول النار العقاب لم تكن الجنة والنار داري ثواب وعقاب لجواز أن يكون معني كونهما داري ثواب وعقاب ان الثواب والعقاب لا يكونان الافيهما لاان كل من دخلها يثاب ويعاقب (قوله ولو سلم الخ) أى كون كل من دخلها يثاب أويعاقب بالنسبة الي أهل الثواب والعقاب عندهم وهم العاقلون البالغون فانهم صرحوا بأن أطفال المشركين يدخلون الجنة بلا ثواب (قوله فالمراد الخ) أى اذا صرح المعتزلة بان أطفال المشركين خدام أهل الجنة بلا ثواب وعلم ان الصغير عندهم يدخل الجنة بلاثواب فالمراد بقول الجبائي عن طرف من مات صغيراً فأدخل الجنة دخولها مثابا بها(قوله بقوله الخ) أى بقول الجبائي حكاية عن طرف من مات صغيراً (قوله السابق الخ) أي الكلام السابق وهو قوله ان الاول أى المطيع يثاب بالجنة الخ يدل على ان المراد بقوله فادخل الجنة دخولها مثابا بها ولدلالة الكلام السابق على دخول الجنة مثابا بها فرع دخول الجنة بقوله فادخل الجنة على الايمان والاطاعة أى على قوله فأومن بك وأطيعك (قوله فرع الخ) حيث قال فأومن بك وأطيعك فأدخل الجنة (قوله الي نفسه الخ) يعني قال فادخل ولم يقل فتدخلني خطابا لله تعالى اشارة الى ان الايمان والاطاعة يوجبان الدخول كما هو مذهبهم (قوله وقس عليه الخ) أي قس قول الجبائي فدخلت

فى ذلك الخ يعني أن المراد من خبر الرسول المعنى لااللفظ فان كنت فى شك فقد علم معنى قولنا مقدمة في كذا النح بين صريح فما ذكرنا (قوله ولك أن تقول الفقه الخ) يعني لوسلمنا ان الفقه هو نفس المعرفة لصدق التعريف عليها أيضا فان المراد من الموصول معرفة الاحكام الكلية ومن المذكورة صريحا معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه أن المستفاد من الادلة التفصيلية المعرفة الكلية لاالمعرفة الجزئية وأجيب بان المعرفة الجزئية أيضا مستفادة منها بالواسطة وبان الضمير فى أدلتها راجع الى ما باعتبار أنها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكلفات لايجرى فى قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا فانه لايجوز أن تحمل المعرفة هناك على المعرفة الجزئية (قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف) يعني لوسلمنا ان المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضا المعرفة الكلية يصح التعريف كذلك (فان التغاير الاعتباري كاف) بين المفيد

النار حكاية عن جواب الرب على قوله فادخل الجنة فانه فرع هناك دخول النار على العصيان على قوله لعصيت كما فرع هنا دخول الجنة على الايمان والاطاعة (قوله بمعنى الانفع) أي يجب على الله تعالى أن يعطي العبد ماهو أنفع له في دينه (قوله فلزمه مالزمه) من كونه مبهوتا وملزما (قوله بمجموع مافي الكتاب) فيه مناقشة لان قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشئ عند أهل الحق لايلائمه بل يأباه (قوله أهل السنة) لان القائل بمجموع مافي الكتاب هو أهل السنة لاغيرهم فان أهل السنة لايقول ببعض مافي الكتاب كما سيجئ (قوله ويحتمل أن يراد الخ) أي على تقدير أن يكون المقول قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله في جميع المسائل) أي مسائل الاعتقادات (قوله وتخصيصهم الخ) جواب دخل مقدر يعني ان المعتزلة أيضا قائلون بأن حقائق الاشياء ثابتة فما وجه تخصيص أهل السنة بالذكر (قوله قد يفتح الخ) أي جعل بعضهم الباء مفتوحا (قوله بملاحظة الحيثية) أي الحق هو الحكم المطابق من حيث انه مطابق واما من حيث انه مطابق فهو صدق (قوله لايلائمه الخ) لان الملائمة حينئذ أن يقول وأما الصدق فهو الحكم المطابق بكسر الباء (قوله وقوله وقد يفرق الخ) لانه اشارة الى الفرق في المفهوم بين الحق والصدق بان الحق هو حكم مطابق بفتح الباء والصدق حكم مطابق بكسر الباء ولو كان الباء مفتوحا في قوله وهو الحكم المطابق لم يكن حاجة الى قوله وقد يفرق الخ (قوله قال في حواشي المطالع) هذا النقل لبيان ان الصدق قد يطلق على غير القول وهو الاعتقاد المطابق (قوله القول المطابق الخ) فيطلق الصدق على القول المطابق والاعتقاد المطابق كما يطلق الحق عليهما (قوله اذ المنظور الخ) في الحاشية تعليل لكلام مطوى وهو قولنا وانما سمي بالحق لان المطابقة معتبرة فيه من جانب الواقع (قوله وهو الاشياء الخ) فيه انه لم يقع في اللغة ولا في العرف اطلاق لفظ الصدق على الاشياء فالظاهر ماذكره الشريف المحقق من انه سمي الاعتبار الثاني بالصدق تمييزاً (قوله وهذا) أي قوله وأما المنظور الخ (قوله أولى) اذ تظهر به المناسبة في اطلاق الصدق (قوله فان مفهوم الخ) جواب لما قيل من ان المطابقة صفة الواقع والحقية صفة الحكم فلا يصح تعريف حقية الحكم بمطابقة الواقع اياه (قوله كلام الخ) في حواشي المطول في أول البيان (قوله فالمعنى ههنا الخ) أي تعريف حقية الحكم بمطابقة الواقع إياه تسامح في العبارة فالمعنى كون الحكم بحيث الخ (قوله هذا صادق الخ) أي تعريف الحقيقة والماهية وهو مابه الشئ هو هو صادق على الفاعل فلا يكون مانعاً لاغيار المعرف (قوله لانا نقول الخ) أي لانسلم صدق التعريف على الفاعل بل الصادق مابه الشئ يتصف بالوجود (قوله بجعل جاعل) أي الفاعل لا يجعل الماهية ماهية بل يجعلها متصفة بالوجود الخارجي (قوله فان ثمة الخ) اثبات للمقدمة الممنوعة وهي أن التعريف صادق على الفاعل (قوله الشئ بمعنى الموجود) فمعنى التعريف ان الماهية مابه الموجود موجود وهذا المعنى صادق على الفاعل (قوله فيرد الاشكال) أي نقض التعريف بالفاعل (قوله قلت بعد التسليم الخ) أي لانسلم أولا ان الشئ بمعنى الموجود (قوله فرق الخ)أي لانسلم أن معنى التعريف مابه الموجود موجود بل معناه مابه الموجود ذلك الموجود والصادق على الفاعل هو الاول دون الثاني (قوله انما هو الاول) وهو ليس معنى التعريف ومعنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل (قوله وبه يظهر الخ) أي بما ذكر من

والمفاد (في الافادة) أي في اطلاقها (قوله كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال) فيه أنه ممنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الكمال الاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة والحيا ولا يرد الوصف أي وصف الناس بالكمال وبعد التسليم للاتحاد تكلموا في التغاير الاعتباري قال بعضهم ان المعرفة من حيث حصولها في الذهن مفيدة ومن حيث تعلقها بالاحكام مفادة وقال بعضهم من غير اعتبار حصولها في النفوس مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة وقيل ثبوتها من حيث انها وصف من الاوصاف يفيد ثبوتها من حيث هي هي على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيد ثبوت صفة كمال أقول الاولى في المعرفة ههنا أيضا انها من حيث هي هي مفيدة ومن حيث كونها صفة كمال مفادة (قوله وأما جعل المعرفة بمعنى ملكة الاستنباط) الاولى أن يقول وأما جعله ملكة الاستنباط الاستحضار (فسياق الكلام) اي سبقه وقيل سياق

الفرق بين مابه الموجود موجود وبين مابه الموجود ذلك الموجود وبيان أن معنى التعريف هو الثاني وهو ليس بصادق على الفاعل والصادق عليه هو الاول وهو ليس معنى التعريف (قوله فلا يتوهم الاشكال الخ) لان الشيء ليس متحداً بفاعله بداهة (قوله وجعل هو هو الخ) حتى لايصدق على العرض (قوله الوجه الصحيح) هو ماذكره في جواب فان قلت الخ من ان الضميرين للشيء (قوله لكان أخصر) فيه ان هو هو عندهم تعبير عن الاتحاد كانه علم له فانهم جعلوا هذا المركب بمنزله اسم واحد وعرفوه باللام فقالوا الهو هو فاخذها فيه اشارة الي كمال الاتحاد المعتبر هنا فلايجوز حذف أحدهما (قوله قيل عليه الخ) هذا الاعتراض ومابعده مبنى على أن يكون معنى قول الشارح مما يمكن تصور الانسان بدونه أنه يمكن تصور الانسان بدون تصور العرض وليس كذلك بل معناه أنه يمكن تصور ثبوت ماهية الانسان في العقل حال فرض عدم ثبوت العرض فيه فالمستفاد منه ان الذاتي للشيء مالا يمكن ثبوت ذلك الشيء في العقل حال فرض عدم ثبوته فيه ولا يصدق هذا التعريف على اللازم البين بالمعني الاخص فانه يمكن أن يتصور ثبوت الملزوم في العقل حال فرض عدم ثبوت اللازم فيه وان كان التصور محالا بخلاف الذاتي فانه تصور ثبوت شيء في العقل حال فرض عدم ثبوت ذاتيه فيه حينئذ كان المتصور محال وقس على ذلك معنى امكان تصور الشيء في الخارج حال فرض عدم ثبوت لازمه فيه ومعني امتناعه حال فرض عدم ثبوت ذاتيه فيه (قوله بدونه) أي بدون تصوره كما هو المتبادر ومافي قوله الذاتي مالايمكن الخ عبارة عن المحمول لان المنقسم الى الذاتي والعرضي هو المحمول ومادة اللازم البين غير مقررة فلا يرد النقض بالاحتمال العقلي (قوله اللوازم البينة الخ) أي يصدق عليها انها لايمكن تصور ملزوماتها بدون تصورها فيصدق تعريف الذاتي على بعض العرضيات وهو اللوازم البينة بالمعنى الاخص فلا يكون مانعا (قوله بالمعنى الاخص) اللازم البين بالمعني الاخص ما يلزم من تصور الملزوم تصوره (قوله بطريق الاخطار) أي بطريق القصد لا بالتبع (قوله بخلاف الذاتي) أي فان تصور الشيء سواء كان بالقصد أو بالتبع يستلزم ذاتيه فلا يمكن تصوره مطلقا بدون ذاتيه فلا يصدق تعريف الذاتي على شيء من العرض (قوله غير زمان تصور الملزوم) قال في الحاشية لان تصور الملزوم معد لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاء بقاؤه مع زوال تصور الملزوم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعلول مما لايخفى قالوا الدليل مايلزم من العلم به العلم بشيء آخر والمعرف ما يلزم من تصوره تصور شيء آخر مع ان المبادي معدات للمطالب انتهي كلامه فقوله معد الخ فيه ان المعد يمتنع اجتماعه مع المدلول وتصور الملزوم يجتمع مع تصور اللازم وقوله مما لا يخفى الخ فيه ان المعد يمتنع اجتماعه مع المطلوب والمبادي تجتمع مع المطالب فلاتكون معدات بل هي محال المعدات والحق ان تصور اللازم في زمان تصور الملزوم الا ان الملزوم يتصور قصدا واللازم يتصور تبعاً (قوله فانفك في هذا الزمان) فيه ان انفكاك تصور اللازم عن تصور الملزوم ينافي اللزوم لان اللزوم امتناع الانفكاك (قوله الامكان الخاص الخ) أى لا يكون كل واحد من تصور الكنه بدون العرض وتصوره بالعرض ضروريا واذا لم يكن كل واحد منهما ضروريا يكون كل واحد منهما جائزا ويلزم أن يجوز تصورا لكنه بالعرض وهو باطل لانه انما يحصل بالذاتي (قوله وان

الكلام بالباء الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الاول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صح إضافة الجميع اليه وتفسيره بالاقوال المتعددة (قوله يأبى عن ذلك) فيه ان الشارح جعل العلم أولا عبارة عن التصديقات وأشار ثانيا الى انه عبارة عن المسائل وثالثا الى انه عبارة عن الملكة تنبيها على ان أسماء العلوم تطلق على كل من الاشياء فليس المعرف ههنا عين ماسبق فلا يأبي عن كون المعرف ملكة وقيل يلزم على تقدير كون المعرف ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لايخفى وعلى كل اثنين * وأجيب بان المراد بما يقيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته يعني ماتفيده هذه المعرفة فقط فلا نقض وأيضا يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلاثة بالفعل عالما بها وفساده ظاهر وأجيب

أريد الامكان العام) أي بقوله يمكن تصور الانسان بدونه الخ والامكان العام أن لايكون أحد طرفيه من حصوله ضروريا (قوله فهو حاصل الخ) فلا وجه لتخصيصه بالعرض (قوله ومنع الملازمة) أي لانسلم انه ان أريد الامكان الخاص يلزم أن يجوز تصور الكنه بالعرض وانما تثبت تلك الملازمة ان لوكان اللازم لامكان تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص امكانُ تصوره بالعرضي وهو ممنوع لجواز أن يكون اللازم له امكان تصور الكنه مع العرضي ولو سلم ان اللازم له امكان تصور الكنه بالعرضي فانما تثبت الملازمة المذكورة اذا اعتبر الامكان بالنسبة الى القيد وكان المعنى أنه يمكن كون تصور الكنه بدون العرض بالامكان الخاص فكان كل واحد من كونه بدون العرضي ومن كونه بالعرضي ممكناً فلزمه جواز تصور الكنه بالعرضي وهو ممنوع لجواز أن يعتبر الامكان بالنسبة الى قيد أعني التصور المتصف بكونه بدون العرضي ويكون المعنى انه يمكن تصور الكنه المتصف بكونه بدون عرض بالامكان الخاص ويكون وجود التصور المقيد وعدمه ممكناً ويكون مايلزم منه جواز عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي وهو لا يستلزم جواز التصور بالعرض وانما يستلزمه أن لو انحصر عدم التصور المقيد بكونه بدون العرضي في انتفاء قيده فيلزم جواز تصور الكنه بالعرضي لكن لا ينحصر بل قد يكون عدم التصور المقيد بانتفاء ذات المقيد فحينئذ لايلزم جواز تصور الكنه بالعرض فلا تثبت الملازمة المذكورة (قوله مع العرضي) أي مقارنا للعرض (قوله لابه) أي لا بسبب العرض ولو سلم الخ فيكون المعنى ان التصور بالكنه الذاتي هو بدون العرض ممكناً في نفسه أي وقوعه من المدرك وعدم وقوعه على السواء ولا يخفى ان الغرض في هذا المقام هو الفرق بين الذاتي والعرضي ببيان حالها بالنسبة الى الماهية فكون ذلك التصور ممكناً في نفسه غير مقصود بل مراد الشارح هو ان تصور الانسان بالكنه منفرداً عن العرض ممكن أي جائز بخلاف الذاتي فان تصور الانسان بالكنه بدون الذاتي لايجوز فيكون المراد بالامكان حينئذ هو الامكان اللغوي وهو مالا يكون ممتنعاً فلا حاجة حينئذ الى ما ارتكبه المحشي من اختياره تارة الامكان الخاص وتارة الامكان العام المقيد بجانب الوجود فتدبر (قوله أعني تصور الانسان بدونه) أي تصوره الذي يكون بدون تصور العرض (قوله وانتفاء المقيد) وهو التصور الذي يكون بدون العرض (قوله غير ممتنع) اشارة الى منع قوله وهو باطل (قوله وان لم يطرد) أي وان لم يكن كلياً (قوله أي ليس عدمه ضروريا) أي على تقدير ان يراد الامكان العام من جانب الوجود يكون المعنى انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدون العرض ضروريا ولا يصدق على الذاتي انه لا يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريا بل يصدق عليه انه يكون عدم كون تصور الكنه بدونه ضروريا فلا يكون معنى الامكان من جانب الوجود حاصلا في الذاتي (قوله على الماهية باعتبار التشخص) فيه ان المراد بالماهية باعتبار التشخص مجموع الماهية والتشخص والمجموع هو التشخص (قوله تعريف الحقيقة) لانه أخذ فيه معنى التحقق (قوله وكون الشئ بمعنى الموجود) فيه ان كون الشئ بمعنى الموجود ليس متعيناً عندنا بل كونهما متساويين ومتلازمين مختار البعض (قوله في قولك عوارض الاشياء الخ) انتفى فيه تعريف الحقيقة (قوله وحقائق المعدومات الخ) انتفى هنا معنى الوجود (قوله وحقائق الموجودات الخ)

بمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول معرفة شئ من المسائل واعترض على هذا الفاضل المحشي بان إباء العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله مايفيد أقبح من إباء العبارة الخارجة (قوله لكن يرد على اول الاجوبة) ويدفع عنه بحمل المعرف بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارة انتهى وفيه انه قال فيما بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولا يقين للمجتهد في جميع الاحكام وإلا يلزم أن لا يتعدد المجتهد والا يلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضا يلزم ان لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلا مع انه يرجع كثيرا (قوله وليس بفقيه اجماعا) فيه أن تخصيص المشتق لاينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية مايقال الخ) فيه انه لا يحتاج في دفعه الى ارتكاب ماذكر فانه يندفع باعتبار قيد الحيثية كما هو المقرر في التعريفات فان ماتفيده المعرفة عن الادلة من حيث افادتها عن الادلة من حيث هي أدلة لا يحصل في ذهن المقلد ولا في ذهن النبي

انتهى فيه كون الثبوت بمعنى الوجود (قوله على البعض) أي بعض الامور الثلاثة (قوله بلا بيان معناه) فيه ان البيان انما يستعمل في التصديق فحمله على بيان المعنى خلاف الاستعمال (قوله وشعري شعري ناظر الخ) الظاهر ان قوله ولا مثل أنا أبو النجم وشعري شعري ناظر أيضاً الى قوله وهذا الكلام مفيد وزيادة توضيح لسند المنع والمعنى لانسلم انه ان أخذ المفهوم في وصف الموضوع يستلزم لغوية الحكم به على ذات الموضوع لجواز ان يكون أخذ المفهوم الثابت في وصف الموضوع بحسب الاعتقاد بحسب نفس الامر ولا يكون قولنا حقائق الاشياء ثابتة من قبيل أخذ الموضوع بحسب نفس الامر كما اعتبره السائل كذلك في قولنا الثابت ثابت ولا من قبيل مالا يتصور فيه أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد كما في قول الشاعر أنا أبو النجم وشعري وشعري فتدبر (قوله وهذا المعنى الخ) أي كون الشعر معروفا بالبلاغة (قوله بجعل الاضافة الخ) أي اضافة لفظ الشعر الى ياء المتكلم (قوله وكم فرق بين المعنيين) أي فرق كثير بين المعنيين أي بين معنى الشعر المعروف بالبلاغة وبين بعض أشعار المتكلم معيناً فلا يتصور ان يحصل المعنى الاول بجعل الاضافة للعهد (قوله بيان صدق الكلام الخ) أي اثباته بالدليل (قوله ويرد عليه الخ) انما يرد هذا أن لوكان قوله ولا مثل ناظر إلى قوله ربما يحتاج الى البيان وليس كذلك كما بيناه (قوله كذلك الخ) أي يحتاج الي بيان صدقه (قوله فلو حمل لفظ الاشياء الخ) والظاهر المتبادر من لفظ الاشياء معناه الحقيقي وانما يراد المعنى المجازي اذا وجدت القرينة ولا قرينة هنا فلا يحمل على المعنى المجازي (قوله لم يتوجه السؤال) وهو لغوية الحكم (قوله يحتاج الى العلم الخ) فيه ان مقصود المصنف هنا هو التنبيه على وجود ما يشاهد من حقائق الاشياء وتحقق العلم بها على ما صرح به الشارح سابقاً بقوله ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود مايشاهد الخ لا ذكر جميع مايحتاج اليه في الاستدلال على ثبوت الصانع وصفاته فلا يلزم من تقدير الثبوت غلط نعم لااحتياج الى تقديره على ان يراد جنس الحقائق (قوله لثبوت الحقائق) فلا حاجة الى تقدير الثبوت (قوله باعتبار المضاف اليه) أي باعتبار تأنيث المضاف اليه وهو الحقائق قال في الحاشية فان مصدر ثابتة المسندة الي ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضمنها مصدر مضاف كما في اعدلوا هو أقرب للتقوى انتهى كلامه وقوله ففي ضمنها الخ فساده لايخفى لان مافي ضمن ثابتة هو المصدر أعني الثبوت لا المصدر المضاف (قوله ان أريد عدم العلم الخ) ونقول أراد السائل ان ضمير بها يعود الى حقائق الاشياء ومراد المصنف بها جميع مانعتقده حقائق الاشياء فلو لم يقدر الثبوت في بها كان معنى قول المصنف والعلم بها متحقق أي تصور جميع مانعتقده حقائق الاشياء والتصديق بوجوده وباحواله متحقق وعدم تحقق العلم بالجميع بهذا المعنى مقطوع به فيجب ان يقدر الثبوت في بها (قوله لانه غير مراد) أي العلم بالجميع تفصيلا غير مراد في قول المصنف والعلم بها متحقق (قوله فيكون معلوما لنا ألبتة) فيه ان كون جميع مانعتقده حقائق الاشياء معلوما تصوراً وكون ثبوته معلوما تصديقاً مسلم وأما كون جميع أحواله معلوما تصديقاً فممنوع بل بطلانه مقطوع به كما ذكر السائل (قوله نحن نقيد الخ) أي نقول في الجواب ان المصنف يريد بالعلم في قوله والعلم بها متحقق العلم بالكنه فمعنى قول السائل لاعلم بجميع الحقائق انه لاعلم بكنه جميع الحقائق فيصح

عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تعميم السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأتى بان يجعل للفقه معنيان) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كما يجرى في المسائل يجرى في المعرفة أيضا كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي بالاحكام لاستلزامه فقاهة المقلد دون باقي الاجوبة أيضا فلا احتمال لكونه متعلقا يفيد أيضا (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) فيه ان كون جميع الاحكام حاصلة للمجتهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضا بعض الاحكام بالحدس ولو سلم يلزم أن لا يوجد فقيه في العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام باصول الفقه) الظاهر انه فيه وفيما بعده عطف على معمول عاملين مختلفين والمنصوب مقدم فلا بد من التقدير أولا ثم العطف على مايفيد فقول الفاضل انه معطوف على معرفة الاحكام مسامحة (قوله وجمعها الشارح رحمه

ولا يرد عليه منع (قوله لادليل الخ) أي لا نسلم ان المصنف يريد بالعلم العلم بالكنه اذ لادليل عليه (قوله مع ان تعميم الشارح الخ) أي جعل الشارح العلم في قول المصنف والعلم بها عاما للتصور والتصديق حيث قال من تصوراتها والتصديق بها ينافي كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وكون معني قول السائل بناء عليه انه لاعلم بكنه جميع الحقائق لان الشارح نقل كلام السائل ولم يتعرض في الجواب لعدم العلم بجميع الحقائق بل قبله من السائل واقتصر على منع كون المراد بحقائق الاشياء جميع الحقائق ولو كان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وكان معني قول السائل بناء عليه انه لاعلم بكنه جميع الحقائق لزم ان يقبل الشارح من السائل كون مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه مع انه جعل العلم سابقاً عاما للتصور والتصديق وبينهما منافاة لان العلم بالكنه هو التصور وكون المراد من العلم التصور ينافي كون المراد منه مايعم التصديق يرد عليه أن عدم التعرض لايستلزم القبول والقول بان مراد المصنف بالعلم هو العلم بالكنه فتدبر (قوله ولو سلم الخ) أي لو سلم ان مراد المصنف بالعلم العلم بالكنه وان معني قول السائل انه لاعلم بكنه جميع الحقائق فبطلان كون المراد العلم بكنه جميع الحقائق لايوجب تقدير الثبوت في بها لدفع ذلك البطلان بل يجوز ان يدفع البطلان بترك قيد الكنه (قوله ثبوت الكل غير معلوم) فيه ان ثبوت كل مانعتقده حقائق الاشياء معلوم بديهة (قوله في ضمن مايشاهد الخ) بل يجوز ان يكون في ضمن غير المشاهد (قوله كما مر)أي في قول الشارح ناسب تصدير الكتاب بالتنبيه على وجود ما يشاهد (قوله فالكلام السابق) أي كلام الشارح فيما سبق تحقيقه وهو قوله بالتنبيه على وجود مايشاهد الخ على تقدير ان يقال على وجود جنس مايشاهد (قوله بعدم تحقق نسبة الخ) أي بانتفاء الاحكام كلها ايجابية كانت أو سلبية (قوله وبه) أي بما ذكر من أنهم يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة أمر الى آخر (قوله فتخصيص انكارهم الخ) أي تخصيص المصنف انكارهم بحقائق الموجودات بالذكر (قوله على وفق السياق) وهو قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة (قوله والاظهر ان تحمل الاشياء الخ) ويحمل الثبوت أيضا على المعنى العام فيكون قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة متناولا لجميع الاحكام ولا يختص بحقائق الموجودات فيفهم حينئذ من قوله خلافا للسوفسطائية ان انكارهم لايختص بحقائق الموجودات بل يعم الاحكام كلها (قوله على المعني الاعم) للموجود والمعدوم (قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين الخ) هذا الاعتراض مبني على ان يكون مراد الشارح أنه إن تحقق نفي الاشياء في نفس الامر ثبتت الاشياء في نفس الامر والا يلزم ارتفاع النقيضين وليس مراده ذلك بل معناه انه ان لم يتحقق نفي الاشياء لم تكن الاشياء عندكم منتفية بل ثابتة عندكم فلا يرد على هذا المعني ماذكره المحشي فتدبر (قوله أن يقتصر على الشق الاخير) قد نبهناك آنفاً ان الالزام يتوجه عليهم على الشق الاول أيضاً فافهم (قوله فكيف يبني الخ) أي كيف يتصور الالزام لمنكرى أظهر البديهيات بالامر الخفي (قوله وهو بمعني الوجود) فيفهم منه ان انكارهم مقصور على حقائق الموجودات وان الالزام يبتني على وجود الحقائق (قوله اذ عدم وجود النفي الخ) أي لو كان التحقق بمعنى الوجود كان معني قول الشارح ان لم يتحقق الخ ان لم يوجد النفي يلزم أن توجد الاشياء وهو باطل اذ عدم وجود نفي الاشياء لايستلزم وجود الاشياء (قوله ففيه تأمل) قال في الحاشية

القاطع الخ) قيل عليه ماجمعهما بل ترك الوجه الذي عده في المواقف لعدمه وقوله كالمنطق للفلسفة نظير لتسمية العلم باعتبار انه مورث للقدرة (قوله نظرا الى ان كونه الخ) توجيه لما لم يثبت وتفتيش بدون الاثبات مع ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه نافع في العلوم الشرعية كما ان المنطق نافع في العلوم الفلسفية وان كان نفع أحدهما بطريق الفيض والرئاسة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعتبر في التسمية مجرد كونه في ازاء المنطق بدون النظر الى كونه مورثا للقدرة على الكلام فلا يكون مآل الوجهين واحدا (قوله أي أولا) اعترض بان الاطلاق عليه أولا يقتضي أن يكون مطلقا على غيره ثانيا وهو محل بحث انتهى أقول هذا سهو ظاهر فان قولنا ضرب زيد عمرا أولا مثلا لا يقتضي ان الضرب يقع ثانيا بل يقتضي ان يقع فعل ثانيا أعم من أن يكون عين الفعل الاول على معمول آخر أو غيره على

وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو أن لانسبة متحققة فى نفس الامر حتى تقرر فحينئذ يمكن أن يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لايخلو عن أحد النسبتين نعم يرد عليه مثل مايرد على ماأورده فى الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهى كلامه وقوله ان لم تحقق نسبة النفي فى نفسها الخ فيه ان العندية لايدعون الجزم بحكم ولا يعترفون بتحقق نسبة فى نفس الامر حتى ينتقض بها كلامهم ويلزمهم الالزام بل يقولون تحقق النسبة تابع لاعتقاد المعتقد وليس فى نفس الامر شئ بحق عندهم بل كل تابع للاعتقاد حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع للاعتقاد عندهم فمن أين يتيسر الالزام لهم على انه قد عرفت ان قول الشارح ان لم يتحقق الخ ليس معناه أنه ان لم يتحقق نفي الاشياء في نفس الامر فقد ثبتت الاشياء في نفس الامر فلا تغفل (قوله وقال في شرح المقاصد الخ) المقصود من نقل هذا الكلام اظهار المخالفة بين كلامي الشارح (قوله حيث اعترفوا بحقيقة الخ) فيه انهم يقولون كل حكم تابع لاعتقاد المعتقد حتى ان هذا الحكم أيضاً تابع لاعتقادهم وليس فى نفس الامر شئ بحق عندهم فكل حكم فيما ادعوا بثبته تابع للاعتقاد عندهم فمن أين اعترفوا بحقيقة اثبات أو نفي (قوله بناء على زعم الناس) والا فاللاأدرية تشك ولا اعتقاد ولاغلط للشاك (قوله بحسب الاضافة الخ) الغلط في بعض الوقت لاينافي الكثرة فى نفس الغلط والمعنى ان الحس يغلط في بعض الوقت كثيراً (قوله وهو ما يكون باللسان) أي المذكور الذي من الذكر بالكسر (قوله وهو ما يكون بالقلب) أي المذكور الذي من الذكر بالضم (قوله لكن غده الخ) ادراك الحواس من قبيل العلم عند الشيخ الاشعرى وهو المختار عند المتأخرين لكن الجمهور ذهبوا الى انه نوع آخر من الادراك مقابل للعلم وهو الموافق للعرف واللغة (قوله والاحتمال الخ) أى الاحتمال صفة لمتعلق التميز وقد جعله صفة للتمييز (قوله لمتعلقه) أى التميز والمتعلق هو المعلوم (قوله والعلم بهذا المعني) أى بانه صفة توجب تميزاً لايحتمل النقيض (قوله والا) أى وان لم يخل عن الحكم بان أوجب اياه (قوله لكن يرد عليهم) أى على الذين عرفوا العلم بهذا التعريف المأخوذ فيه قيد المعانى (قوله تدرك علماً) أى ادراكا علما (قوله أن لا تعلم تلك الجزئيات) أى أن لايكون ادراك تلك الجزئيات علماً (قوله اذا أخذ الخ) أخذ زيد على وجه جزئي احساسه (قوله وعلى وجه الخ) أخذ زيد على وجه كلى ادراكه بمفهوم كلى فالمفهوم الكلى مدرك بالذات وزيد مدرك بواسطة المفهوم الكلى لا بالذات فادراك زيد بمفهوم كلي علم وادراكه بالذات احساس لا علم وعلى تقدير أخذ قيد المعانى في التعريف يخرج عنه ادراك زيد بالذات لكونه احساسا لاعلماً ويدخل فيه ادراكه بمفهوم كلي لكونه علماً لااحساساً (قوله والامر فى ادراكه الخ) ادراك زيد بعد الغيبة عن الحواس ادراكه بمفهوم كلي عندهم فيكون علما عندهم بلااشكال (قوله مشكل) أي لايعلم أن هذا الادراك علم أو احساس (قوله أي لتميزها) أي للتميز الذى توجبه الصفة (قوله الذى هو الصورة) كون التميز صورة حاصلة فى الذهن على اصطلاح المنطقين فالصورة الحاصلة في الذهن تصور عندهم فمن قال ان التعريف يوجب تميزاً الخ ليتناول التصور بناء على انه لانقيض له فقد بني كلامه على اصطلاح المنطق فالتصور عنده هو الصورة الحاصلة فى الذهن وهي التميز عند المنطقي لاصفة توجب التميز فكيف يصح كون

المفعول الاول مثل أن يقال وأكرمه ثانياً ومانحن فيه من هذا القبيل أي فاطلق عليه أولا ثم خص به أى خص به ثانيا لكنه يمكن أن يقال لاحاجة الى هذا التقييد فان الفاء وثم يغنيان عن هذا فان الفاء ليست فاء فصيحة أو فاء تفريع بل فاء تعقيب ههنا ومعني التعقيب ههنا انه لم يتم قبل هذا الاطلاق اطلاق هذا الاسم على علم من العلوم (قوله إذ لولم يقيد به الخ) نقل عنه أنه تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير أي أفسر الاطلاق بالاطلاق أولا وبعضهم توهم ان هذه الحاشية متعلقة بقوله اذ لاشركة ثم اعترض عليه بانه لايصح التعليل للتفسير وهذا أيضا سهو ظاهر (قوله لضاع إماقيد الاول الخ) توسيع للدائرة والا فلا شك في ان الاول متعين فانه لا دخل للاولية فى مجرد التسمية أولا وحاصله انه لو لم يقيد لضاع الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعا لضاع ذكر وجه التخصيص فى الثانى اذ لاشركة فى كونه الخ

التصور صفة توجب التميز فلا يصح البناء المذكور ولامجال لتصحيحه وقد أوضحناه في حواشينا على الحواشي العضدية للشريف المحقق (قوله فلايصح البناء المذكور) أي بناء شمول تعريف العلم للتصورات على انها لاتناقض لها (قوله ومن ههنا) أي ومن أجل انه لايصح البناء المذكور على تقدير أن يراد بالنقيض نقيض التميز (قوله المراد بالنقيض) أي في قول الشارح لايحتمل النقيض (قوله وقد يجاب) أي عند عدم صحة البناء المذكور (قوله فرع عدم نقيض التصور) اى عدم نقيض التصور مستلزم لعدم نقيض التميز فيصح قول الشارح بشموله التعريف للتصورات لعدم النقيض في التصورات كما هو معني البناء فاذا كان عدم نقيض التصور مستلزما لعدم نقيض التميز يصدق على التصور انه صفة توجب تميزاً لايحتمل متعلق التميز نقيض التميز (قوله فلامعنى للبناء) اذ يشمل التعريف التصورات بدون البناء المذكور (قوله قلت هذا) اى ان لا يحتمل التصور غير صورته الخاصة (قوله على ان بناء شئ على شيء الخ) اى كون شيء مبني اى علة لشيء في الواقع لاينافى أن يوجد للشيء الثانى مبني آخر اى علة أخرى على تقدير انتفاء المبني الاول فكون نقيض التصور علة في الواقع لعدم احتمال متعلق التصور لنقيضه لاينافى أن توجد علة أخرى على تقدير انتفاء عدم نقيض التصور أى على تقدير أن يكون للتصور نقيض (قوله فيه) اى في قول الشارح زعموا (قوله تضعيف قولهم) اى جعل قولهم ضعيفاً (قوله قولهم) اى قول من قال ان التصورات لاتناقض لها (قوله مثل قولهم) أى قول المنطقيين (قوله نقيضا المتساويين) أى المفهومين المتساويين (قوله وبالعكس) أى أخذ نقيض المحمول موضوعا (قوله سواء كان رفعه في نفسه) كالانسان فانه رفع مفهوم اللاإنسان فى نفسه (قوله وقول المنطقيين الخ) أي قولهم نقيضا المتساويين متساويان (قوله وأيضا) أي في قولهم ان التصورات لاتناقض لها ضعف لكونه مبطلا لكثير من قواعد المنطق (قوله يلزم منه) اى من قولهم ان التصورات لاتناقض لها (قوله جميع التصورات علما الخ) لصدق تعريفه عليها حينئذ (قوله بين العلم بالوجه الخ) للمفهوم الكلي أفراد وهو وجه لافراده وتصور المفهوم الكلي هو العلم بالوجه وتصور افراده بهذا المفهوم هو العلم بالشيء من ذلك الوجه (قوله هو الشبح) لانه مفهوم الانسان حتى يكون تصوره علما بالوجه (قوله والصورة الذهنية الخ) قال في الحاشية توضيحه أنا اذا رأينا شبحاً من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل منه في ذهننا صورة انسان فاعتقدنا أنه انسان فربما نتوجه الى ذلك الشبح بوصف الانسانية ونجعله عنوانا له بناء على ذلك الاعتقاد ونحكم على ذلك الشبح بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالمحكوم عليه في هذا الحكم الوارد على المأخوذ بهذا العنوان معلوم لنا بهذا الوصف بلاشبهة فصورة الانسان آلة لملاحظة المحكوم عليه أعني الشبح ووجه له والشبح معلوم لنا من حيث ذلك الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة لملاحظة الشبح وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشبح من حيث مفهوم الانسان ولاشك ان علم الشبح الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية غير مطابق وكذا الحال في قولك الماهية المجردة عن العوارض الذهنية الخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لايعقل واللاشيء كلي وأمثال ذلك فليتأمل والله الموفق انتهى كلامه وقوله آلة لملاحظة الخ وتصور الشبح علم بالشيء أي بالشبح من ذلك الوجه أي من حيث مفهوم الانسان قال في الحاشية وتوضيحه

فعلم ان هذا تعليل للشق الثاني وان الاول ظاهر لاحاجة فيه الى التعليل فان اطلاق اسم الكلام يكون مستحقا لعلم التوحيد لكونه من العلوم الواجبة التي انما هي تعلم وتتعلم بالكلام سواء كان أول مايجب أولا فضاع قيد الاولية باطلاق الاطلاق أى بعدم تقييده بكونه أولا انتهى فسقط ما يقال هذا التعليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص والمدعي لزوم ضياع أحد الامرين (قوله وأما احتمال تسمية الغير به الخ) اعلم ان وجه التسمية اذا كان أعم وسئل بانه لم لم يسم غيره يجاب بالاطراد في التسمية غير لازم وأخرى بانه خص لاجل التميز وأما اذا كان وجه التسمية أمراً مختصا بالمسمى فلا يسئل باحتمال الوجه الآخر بانه لم لم يسم غيره ولو سئل عد سفها ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه يكون عبثا وضائعا بل سفها فكان اللائق ان لايتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير به لغير

آنه اذا رأينا حجراً فحصل منه صورة انسان فحكمنا بانه في المكان الفلاني فهذا الحكم الصحيح إما على الحجر الملحوظ بتلك الصورة وفيه المطلوب وإما على الانسان الذى تطابقه تلك الصورة ولا فرد للانسان هناك حتى يحكم عليه بالضرورة الحسية ذلك الحكم الصحيح فانهذا مما يحكم به من له أدنى تميز حتى البله والصبيان وبالجملة ربما لا يحصل من الحجر الاصورة الانسان وتلك الصورة انما تكون آلة لملاحظة الحجر. وباعتباره يصح الحكم عليه ومن قصر عن درجة اذعانه فعليه أن يتأمل فى قولنا مالا يعلم بوجه من الوجوه لا يصح الحكم عليه فانه قد توجهنا باللا معلومية الدائمة الى ذات معلومة فى نفس الامر فادراك تلك الذات المعلومة بصورة اللامعلومية تصور غير مطابق وكذا الحال في الماهية المجردة عن اللواحق الخارجية والذهنية والمعدوم المطلق ونحوهما اذا حكم بأحكام توافق تلك العنوانات الفرضية والله أعلم انتهي كلامه وقوله إما على الحجر الخ فيه ان الحكم ليس هذا أولا على ذلك بل الشبح المحسوس المتصور على وجه جزئي فلا اعتبار حينئذ وقوله تصور غير مطابق فيه ان ادراك الذات المعلومة من حيث انها متصفة بمفهوم اللامعلومية تصور مطابق لها من هذه الحيثية وان لم يكن مطابقاً لها من حيث ذاتها وقس على مفهوم اللامعلوم سائر العنوانات الفرضية فلا اشكال وقوله بوصف الانسانية الخ فيه ان الشبح محسوس متصور على وجه جزئي لا بواسطة مفهوم الانسان وجعله عنوانا له فالمحكوم عليه فى هذا الحكم هو الشبح المحسوس لا المعلوم بمفهوم الانسان فلا يوجد ههنا تصور غير مطابق كما لا يخفى وقوله غير مطابق أي للمعلوم الذى هو الحجر وقوله الماهية المجردة الخ فيه ان ادراك ذوات الماهيات من حيث انها متصفة بمفهوم الماهية المجردة عن العوارض تصور مطابق لها من هذه الحيثية وان لم يكن مطابقاً لها من حيث ذواتها وقس قوله واللامعلوم لا يعقل وغيره فلا اشتباه حينئذ (قوله في حصول علمه) أي حصول صفته التي هي العلم (قوله وعمومه) أي لغير ذوي العقول (قوله والكل باطل) وغير مسلم عند المتكلمين (قوله لانه) أي ادراك العقل من الجسم الكونين (قوله الشيء) وهو الكونان (قوله بواسطة احساس الآخر) أي احساس الشيء الآخر وهو الجسم (قوله ومثله) أي مثل هذا المدرك (قوله وهو) أي كون المراد بالشيء الموضوع (قوله فيه) أي في توصيف قوم بعدم تصور قوم توافقهم على الكذب فتدبر (قوله فلا نقض بخبر قوم الخ) لان عدم التجوز هنا بقرينة خارجية لا بكثرة قوم مخبرين فلا يدخل هذا الخبر فى حد الخبر المتواتر (قوله فانيات التواتر به) أى بحصول العلم بوقوعه (قوله بان نفس المتواتر الخ) مثلا ان نفس العلم بوجود مكة شرفها الله موقوف على نفس الخبر المتواتر والعلم بكونه متواتراً أى التصديق بتواتره موقوف على التصديق بحصول العلم بوجودها من غير شبهة فلا دور (قوله معلول أعم) لانه يوجد بغير التواتر (قوله فلا يدل على العلة الخ) لان العام لا يدل على الخاص باحدى الدلالات الثلاث (قوله فان عدم الدلالة الخ) أى عدم دلالة المعلول الاعم على العلة الخاصة انما يكون اذا لم يعلم انتفاء سائر علله واما اذا علم انتفاء سائر علله فيدل على العلة الخاصة وههنا علم انتفاء ماعدا الخبر فدل وقوع العلم من غير شبهة على التواتر (قوله أن الخبر بمعنى الاخبار) أي لفظ الخبر في قول الشارح وأما خبر النصارى (قوله واضافته

هذا الوجه تام لا يلتفت اليه وأما ماذكر دفع بعده عن العقل لا بدفع الشبهة بالكلية عن ذهن المتعلم الا بعد مراتب (قال الشارح ولانه انما يتحقق بالمباحثة وارادة الكلام من الجانبين الخ) المراد انه اعتبر من بين سائر العلوم لان الاحتياج فيه الي الكلام أكثر لا انه يمتنع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه والفرق بين هذا الوجه والوجه الذى يتلوه هو ان حاصل هذا الوجه ان مسائل هذا العلم لا تحقق في نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الوجه الثاني ان الافتقار فيه الي الكلام لالزام الفرق المخالفين والرد عليهم *اعلم ان المناسب ان يقول الشارح في ذكر الوجوه أولان كذا أولان كذا فان التسمية بواحد منها لا بجميعها وان الاقوي من بين الوجوه هو الوجه الاول ثم الوجه الثالث والبواقي وجوه ضعيفة (قوله ما يفيد معرفة العقائد) ويجوز أن يكون اشارة الى الحكم الشرعي المتعلق بالعقائد والى العلم

﴿ تنبيه ﴾

قد حصل سقط من أصول هذه الحاشية حاشية محمد الشريف وبعد طبع ملزمتين منها عثرنا على الاصل تاما فأحيينا طبع الحاشية من أولها تحرصاً على تحصيل هذا الفائت ورغبة فى عدم تشتت الحاشية (٢٦١) وفقنا الله جميعاً الى مافيه السداد.

الى المفعول) تقديره وأما إخبار اليهود النصاري بقتل عيسى عليه السلام (قوله فاحتيج الى تمحل بتقدير الخ) لان الخبر مقدر في قول الشارح واليهود أى خبر اليهود فاماأن يكون الخبر المقدر بمعنى الاخبار كالخبر المذكور فتكون اضافته الى المفعول كما فى المعطوف عليه فيكون المعنى وإخبار اليهود أنفسهم بتأييد دين موسى عليه السلام وهو تكلف وإما الخبر المقدر هنا بمعناه الاصلى مع كون الخبر المذكور بمعنى الاخبار فى المعطوف عليه وهو أيضاً تكلف (قوله وبالجملة تخلف السلم) أي تخلف العلم بمدلول الخبر عن الخبر (قوله فيه) أى فى قوله ربما يكون (قوله لكنه كاف الخ) أي قول الشارح ربما يكون كاف فى الجواب لانه سند للمنع والجزئية كافية في السندية (قوله والخبر سبب الاعتقاد) بمدلول الخبر واذا تعدد الخبر قوي الاعتقاد بمدلوله (قوله وأما وهم الكذب الخ) جواب دخل مقدر تقديره كيف يكون الخبر سبباً للخبر بمدلوله مع احتمال خلاف مدلوله والجواب ان احتمال خلاف مدلولة ليس للخبر فيه دخل ولا يدل عليه بل هو للعقل بالنظر الى ماهية مدلوله فتدبر (قوله فلا مدخل للخبر فيه) وبه يندفع ماقيل لم لم يوجب كذب كل واحد كذب المجموع فتدبر (قوله يساوى النبي) لان النبي من بعثه الله لتبليغ الاحكام (قوله ويؤيده الخ) لان عطف النبي على الرسول يدل على مغايرة النبي للرسول وصدقه بدون الرسول (قوله وقد دل الحديث الخ) سئل النبي عليه السلام عن عدد الانبياء فقال عليه السلام مائة ألف وأربع وعشرون ألفاً فقيل فكم الرسل منهم قال عليه السلام ثلثمائة وثلاثة عشر كذا فى الكشاف (قوله اللهم الخ) من كلام المعترض (قوله ورده المولى الاستاذ) وهو خضر بك (قوله كما صرح به القاضى) البيضاوى في تفسيره (قوله لينحصر الخ) اذلو كان النبي أعم من الرسول لخرج أخبار الانبياء عن أقسام الخبر الصادق ولم ينحصر في النوعين المذكورين (قوله ويعتبر الحصر) أي حصر الخبر الصادق في النوعين المذكورين (قوله بالنسبة الى هذه الامة) بأن يقال الخبر الصادق بالنسبة الى هذه الامة منحصر في النوعين المذكورين (قوله يدخل فيه سحر المتنبي) فلا يكون تعريف المعجزة مانعاً (قوله بحكم العادة) باجراء الله عادته على أن لا يخلق الخارق في يد الكاذب (قوله وأيضاً الخ) فاظهار صدق من ادعى انه رسول الله تعالى فرع صدقه فى دعوي الرسالة والمتنبي كاذب فلا يوجد فى حقه اظهار الصدق فلا يصدق عليه التعريف (قوله وإن أطبق القوم عليه) أى على كون السحر من الخوارق (قوله ولا يقصد به الاظهار) فلا يصدق عليه تعريف المعجزة فلا يكون جامعاً (قوله قلت ان القوم الخ) أى لا نسلم ان كرامة الولى معجزة لنبيه حقيقة بل يعدونه معجزة بطريق التشبيه (قوله الارهاصات) وهى التي صدرت عن النبي قبل نبوته (قوله هذا الامكان الخ) الظاهر ان المراد بالامكان هنا هو الامكان اللغوى وهو القدرة بالنظر الصحيح على التوصل الى العلم بمطلوب خبرى (قوله يستلزم لذاته الخ) هذا التعريف للمنطقيين ومعني استلزام القول المؤلف للقول الآخر عندهم هو انه اذا تحقق

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله العلي الكريم والصلاة على نبيه الكريم وعلى آله وأصحابه الطيبين الطاهرين من موجبات الجحيم المستحقين لاعالى الطبقات من دار النعيم (قال المحشى البليغ) الكامل فى العلم الكسبي تقبل الله أعماله وشكر سعيه وضاعف أجره وثوابه (قال الشارح النحرير عامله الله تعالى بلطفه الخطير بعد ماتيمن بالتسمية الحمد لله) أقول هكذا ينبغي لكامل محصل أن يثني أولا على المؤلف الذي هو بمنزلة شيخه وامامه ويدعو له بالرحمة والرضوان ليستحق الفيض من عند الله القادر المنان وينكشف لك المعاملة والتحرير اذا تأملت في هذا التقرير والتحرير (قوله فى تعقيب التسمية بالتحميد) انما ذكر التعقيب ولم يكتف بقوله بعد ماتيمن إشعارا بان مجموع الفوائد الثلاثة انما تحصل بالتعقيب لا بمجرد الحمد لله الذي

هو المقول لقال فى الظاهر وأيضا لزم ذكره بعد ذكر أقول حذرا من توهم التيمن فى حقه سبحانه وتعالى * وفي قوله وعمل بما شاع بل وقع عليه الاجماع ترق لان الاجماع في الاصطلاح أن يكون من أهل الحل والعقد والشيوع بين الناس لا يلزم أن يكون كذلك لكن حق العبارة أن يقول بل بما وقع عليه

الاجماع لان الاضراب في الصلة بدون الموصول غير مستحسن (قوله وامثال الحديثي الابتداء) يعني قوله عليه السلام كل أمر ذي بال لم يبدأ باسم الله فهو أبتر وقوله عليه السلام كل أمر ذي بال لم يبدأ بحمد الله فهو أقطع أو أجذم وذي بال أي ذي شأن وخطر وقيل أي ذي قلب لشرفه وعلوه والظاهر هو الاول والابتر هو مقطوع الذنب وأيضا الابتر هو الذي لاعقب له وكل أمر انقطع من الخير أثره فهو أبتر والاجذم هو مقطوع اليد وفي الحديث من تعلم القرآن ثم نسيه لقي الله تعالى وهو أجذم وأجذم ههنا كناية عن عدم صلاحية شئ والحديثان وان كانا في اللفظ خبرين لكنهما في المعنى أمران فيلزم الامتثال *قيل يحصل بمجرد ذكر البسملة والحمدلة كيفما كان ولا دخل فيه للتعقيب أجيب بان تقديم الخبر ليس للحصر وان سلم فهو انما يفيد بالنسبة الى المجموع لا بالنسبة الى كل واحد من الامور الثلاثة (قوله ومايتوهم من تعارضهما فمدفوع اما بحمل الابتداء في الحديثين على العرفي الممتد أو بحمل أحدهما على الحقيقي والآخر على الاضافي) لكنه تسامح لظهور المراد ولا يخفى ان المنفصلة المذكورة ان حملت على مانعة الخلو يتوجه عليها المنع لجواز حمل الابتداء على الحقيقي فيهما ويمكن الجواب بوجوه صرح المحشي رحمه الله بجوابين منها وأيضا يجوز الحمل على الاضافي فيهما لشمول الاضافي للحقيقي أيضا اللهم الا أن يراد بقوله فمدفوع الدفع الواقع فيما مضي المشهور فيما بين الناس أو يقال انه مدفوع بان لا يحمل الابتداء على الحقيقي فيهما بل يحمل إما على العرفي الممتد فيهما أو على الحقيقي في أحدهما والاضافي فى الآخر وان حملت على مانعة الجمع لايحتاج الى (قوله)

القول الاول في نفس الامر يحقق القول الثاني قطعاً كما صرح به الشريف المحقق في حواشي شرح العضد وحصول التصديق بالنتيجة عندهم يتوقف على حصول التصديق بالمقدمات ويحصل بعده إما بلا توقف على أمر آخر كما في الشكل الاول أو يتوقف على شيء كما في الاشكال الباقية فليس مرادهم بالاستلزام ان التصديق بالنتيجة يمتنع انفكاكه عن التصديق بالقول المؤلف ألا يرى أنهم قالوا ان قولنا لذاته احتراز عن توسط مقدمة أجنبية غير لازمة لشيء من المقدمتين أو غير بينة لازمة لاحدى المقدمتين وأدرجوا فى التعريف القياس المستلزم للنتيجة بواسطة العكس المساوي لاحدى المقدمتين وجعلوا التعريف شاملا للصناعات الخمس اذا عرفت هذا فاستلزام القياس الملفوظ للنتيجة بهذا المعني انما هو باعتبار معناه الذي هو القياس المعقول لان كونه قياساً انما هو باعتبار دلالته على القياس المعقول فكانه قيل في تعريف القياس الملفوظ انه لفظ مؤلف من قضايا ملفوظة يستلزم معناه لذاته قولا آخر وبه يندفع ماذكره المحشي بقوله فان قلت الخ لا يماذكره من أن تلفظ القياس يستلزم معناه لان ذلك مبني على ان يكون المراد بالاستلزام استلزام التصديق بالقول المؤلف للتصديق بالنتيجة بمعنى امتناع انفكاك التصديق بالنتيجة عن التصديق بالقول المؤلف وقد عرفت بطلانه (قوله لا يستلزم المدلول) الذى هو النتيجة (قوله فيختص بالمعقول) أى المراد بالقول الآخر هو القول المعقول (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) لان تلفظ النتيجة غير لازم للقياس المعقول ولا للملفوظ (قوله المراد من العلم التصديق) فمعنى التعريف ان الدليل هو الذي يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر (قوله فيخرج الحد) أى لا يصدق على الحد انه يلزم من التصديق به التصديق بشيء آخر بل انما يصدق عليه انه يلزم من تصوره شيء آخر (قوله فتخرج القضية الواحدة الخ) لان القضية الاخري لازمة للقضية الاولى منها وفيه ان القضية الواحدة انما تستلزم الاخرى في الصدق والتحقق لان التصديق بقضية يستلزم التصديق بقضية فلا يصدق على قضية واحدة انه يستلزم التصديق بها التصديق بقضية أخرى ولا نقض بالفرضيات (قوله لقضية أخرى الخ) وهي عكس الاولى (قوله يرد عليه المقدمات الخ) أى تدخل تلك المقدمات في التعريف ولبست بدليل فلا يكون التعريف مانعا (قوله بطريق النظر) وليس استلزام تلك المقدمات للنتيجة ولا لزوم النتيجة لها بطريق النظر وترتيب تلك المقدمات بل هي تحصل في العقل مرتبة فتخرج عن التعريف (قوله قوله فبالثاني أوفق الخ) يعني يفهم من قول الشارح فبالثاني أوفق ان له موافقة للاول لكن موافقته للثاني أزيد فأراد المحشي بيان موافقته للاول بقوله لكن يمكن تطبيقه الخ وفيه انه انما يحتاج الى بيان موافقته الاول ان لو كان أوفق افعل للتفضيل اما اذا كان بمعني الموافق كالاعم بمعنى العام والاخص بمعني الخاص فلا احتياج الى بيان موافقته للاول (قوله يمكن تطبيقه الخ) أي تطبيق التعريف الثالث (قوله ولا يذهب عليك الخ) هذا اعتراض على موافقته للاول

التكلفات لكن المقام يأباه والمراد من الابتداء الحقيقي هو المقابل للمجازي فلفظ الاضافي مجاز عن المجازي لان الكل ابتداء اضافي فلا يصح أن يجعل بعضه مقابلا للاضافي ويمكن أن يكون لفظ الحقيقي استعارة فان الامر الذي وقع قبل الجميع وان كان ابتدائيا أيضاً لكنه كالامر الحقيقي بالنسبة الى ابتدائية سائر الامور (قوله ولك أن نجعل الباء في الحديثين للاستعانة) أي ولك أن تحمل الابتداء على الابتداء المتبادر عند الاطلاق ولا تأوله بأحد الوجهين السابقين بل تأول حرف الباء وتصرفها عن ظاهرها المتبادر وهو كونها صلة يبدأ وتجعلها للاستعانة أو للملابسة * وأول بعض الناس قوله بسم الله وقوله الحمد لله بانه لاتنافي ولا تباين بينهما فانهما يجتمعان في الرحمن مثلا فاذا ذكر قبل المقصود يحصل التسمية والحمد معا * وقال بعضهم انما صدر عن النبي عليه السلام أحد الحديثين والآخر من شك الراوي * وقال البعض يجوز أن يكون أحدهما بالجنان والآخر باللسان أو الكتابة أو يكونان بالجنان لجواز احضار الشيئين معا بالبال ورد هذا بأن التسمية والتحميد المعتد بهما المرجو منهما حصول اليمن والبركة ما يكونان عن قلب حاضر وتوجه تام والقلب لا يتيسر له التوجه التام الى شيئين مثل التسمية والتحميد الا نادرا للافراد المتجردين بالكلية عن العوائق البشرية ودواعي التضيق في العلم فبالضرورة يقع أحدهما غير معتد به وقيل البدأ المذكور في الحديثين بمعنى التقديم قال في المغرب بدأ بالشئ اذا قدمه فمعنى الحديثين حينئذ كل أمر ذي بال لم يقدم عليه اسم الله فهو أبتر ولم يقدم عليه حمد الله فهو أجذم فلا وجه لتوجيه التعارض بينهما اذ من الظاهر البين ان لا

{ قوله على ما أخذه الشارح } حيث قال فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم { قوله والصواب الخ } فتخصيص الشارح النظر فيه بالنظر في أحواله خطأ { قوله تعميم الاول } بأن يراد بالنظر فيه النظر في أحواله وفي نفسه { قوله الدال على الصدق } أي على صدق من يظهر ذلك الخارق على يده { قوله على يد مدعي الالوهية } كالدجال عليه ما يستحق (قوله فهو استدراج له الخ) وهو ان يعطيه الله في الدنيا ما يريده ويهلكه في الآخرة { قوله لبطل دلالة المعجزة } على صدقه في دعوى الرسالة (قوله هذا في الامور الخ) أي هذا الدليل انما يدل على ايجاب أخبار الرسول للعلم في الامور التبليغية ولا يدل على ايجاب سائر أخباره للعلم والمدعي ايجاب خبر الرسول للعلم سواء كان في الامور التبليغية أولا وأجيب عنه بان المقصود هنا ايجابه للعلم في الامور التبليغية وأما ايجابه للعلم في غيرها فيأتي بيانه فيما بعد (قوله لم يحتج الخ) فيكون صدق خبر الرسول بديهياً وكذا يكون العلم الحاصل بخبر الرسول بديهيا فهذا الاعتراض معارضة (قوله الى ترتيب هذا النظر الخ) أي الى حصول هذا الاستدلال (قوله وأجيب الخ) حاصل الجواب معارضة للمعارضة { قوله والكل غلط } أي كل واحد من السؤال والجواب غلط (قوله لان تصور المخبر الخ) هذا بيان غلط السؤال ولم يتعرض لبيان غلط الجواب وبيانه أن توقف تصور المخبر بالرسالة على الاستدلال لا معنى له لان التصور لا يتوقف على الاستدلال بل انما يتوقف على التعريف الا ان يراد بتصور المخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر لكن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال لا يستلزم توقف صدق خبره على ذلك الاستدلال فتدبر (قوله لا يجعل صدق الخبر بديهياً الخ) قال في الحواشي على ان قوله تصور المخبر موقوف على الاستدلال محل كلام فتأمل هذا كلامه لان التصور لا يتوقف على الاستدلال الا أن يراد بتصور المخبر بالرسالة التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر ومع ذلك يرد عليه انا لا نسلم أن توقف التصديق الضمني بثبوت الرسالة للمخبر على الاستدلال يستلزم توقف صدق خبره على الاستدلال (قوله فيلغو ذكره) أجيب بأن معنى التيقن في اللغة عدم احتمال النقيض وزوال الشك ويقابله الظن ثم اعتبر فيه الثبات عرفا والمراد هنا هو المعنى اللغوي بقرينة عطف الثبات عليه فلا يكون ذكر الثبات حينئذ لغوا (قوله لا في المآل) ويراد بالثبات عدم الاحتمال في المآل وحينئذ لا يكون لغوا (قوله وفيه ما فيه) أي في أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر وعند العالم في الحال لا في المآل تعسف كما لا يخفى (قوله لان هذا الخ) أي الاعتقاد المطابق الجازم الثابت هو معنى العلم الخ وفيه أنه ربما يطلق العلم عندهم على معنى أعم من اليقين فصرح هنا بالمعنى المراد ومثل هذا لا يعد مستدركا وأما تخصيصه بالذكر فبسبب مناسبة لقول المصنف والعلم الثابت به يضاهي الخ فتدبر (قوله فما وجه التخصيص الخ) أي تخصيص العلم الثابت بخبر الرسول (قوله بيان قربه أي قرب العلم)

استحالة فى تقدم شيئين أو أشياء على أمر واحد فلا حاجة الى ماتكلفوا به في دفعه انتهي ولايخفي أن البدأ والابتداء بالمعني المصدري هو الافتتاح بالشئ والشروع فيه أولا والابتداء بالمعني الاسمى هو الاول من كل شئ وما وقع فى المغرب هو التفسير باللازم الاعم كماهو دأب المتقدمين ولا يكون الابتداء الحقيقي لشئ أمرين كما لايخفى عن من له أدنى مسكة وهذا القائل لما وجد المعني المنقول من المغرب ظن انه لم يطلع عليه أحد وغفل عن حال نفسه ونسب الغفلة الى العلماء الراسخين ولم يعلم أنهم وصلوا الى ذلك المنزل وارتحلوا الى أعلى منه ولم يلتفتوا اليه لحقارته وعدم لياقته وأنت أيها الاخ اذا اعتبرت وزنت المعاني المذكورة بميزان عقلك وفهمك تعرف أن اللائق بالقبول والمناسب لشأن الحديث وفصاحته وإساعة في حق الامة هو أن يحمل الابتداء على العرفي الممتد فلا تحير من كثرة الاحتمالات فان بعضها أوهام وخيالات (قوله ولا شك ان الاستعانة بشئ لاتنافى الاستعانة بشئ آخر) يعني ان المبدأ حينئذ يكون أمرا واحدا وهو أول المقصود فلا تتصور الموافقة فى المبدئية والتعدد انما هو في الاستعانة بالنسبة الى الامور المستعان بها ولاتنافي فيما بينهما أى يمكن أن يستعان بماهية الاشياء على الترتيب والتوالي ويبدأ المقصود بعد ذلك باستعانة الجميع فلاتقع الابتدائية بذكر شئ منها حتى ينافى الآخر فسقط ماقيل إن هذه المقدمة لادخل لها ولا فائدة فى ذكرها ههنا لانه لو كان الابتداء مستعينا بشئ منافيا للابتداء مستعينا بشيء آخر لا يفيد عدم المنافاة بين الاستعانتين

الثابت بخبر الرسول (قوله الى الوحى) ء المستند الى الوحي القرآن (قوله والتأييد الالهي) والمستند الى التأييد هو الحديث النبوي (قوله بخلاف العقليات الصرفة) هى التى يستقل العقل فيها ولا يستند الى وحي ولانقل (قوله هذا مجرد فرض) أي عد قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر متواترا (قوله انما قطع النظر الخ) أى لم يعد الخبر المقرون بالقرائن سببا للعلم مع انه مفيد للعلم وعد خبر الرسول الذى يفيد العلم بالدليل لان عد الخبر الصادق سببا للعلم لاستفادة معظم المعلومات الدينية منه ولا يستفاد من الخبر المقرون بالقرائن معظم المعلومات الدينية فلم يعد سببا للعلم بخلاف خبر الرسول فانه يفيد بالدليل العلم بمعظم المعلومات الدينية فلذا عد سببا للعلم (قوله لاعن الدلائل) والظاهر أن يقال انما قطع النظر عن القرائن لاعن الدلائل لان المراد بالخبر الصادق الذي جعل سببا للعلم خبر يكون مستقلا في افادة العلم بخصوص مضمونه وهو العلم التفصيلى ولايكون مدخل في تلك الافادة والقرائن لها مدخل في افادة الخبر للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد للعلم بخصوص قدوم زيد هو مجموع قول المخبر قدم زيد وتسارع قومه الى داره ولذا قطع النظر في الخبر الصادق عن القرائن ولم يعد الخبر المقرون بالقرائن سببا للعلم بخلاف الدلائل اذلا مدخل لها في افادة خبر الرسول للعلم بخصوص مضمونه فان المفيد للعلم بخصوص مضمون قوله عليه السلام البينة على المدعى واليمين على من أنكر هو خصوص هذا الخبر لامجموع الخبر والدليل فان الدليل المذكور أعني قولنا هذا خبر من ثبت رسالته بالمعجزة الخ انما يفيد العلم بمضمونه اجمالا فانه يفيد العلم بان مضمون هذا الخبر واقع وهو التعبير الاجمالى عن مضمون قوله عليه السلام البينة على المدعي فيكون خبر الرسول مستقلا فى افادة العلم بخصوص مضمونه غاية مافى الباب ان افادته للعلم بخصوص مضمونه موقوف على افادة الدليل للعلم بمضمونه اجمالا ولذا لم يقطع النظر في الخبر الصادق عن الدلائل وعد خبر الرسول المفيد للعلم بالدلائل سببا للعلم (قوله ليس كذلك) أى ليس الخبر المقرون بالقرينة مما يستفاد منه معظم المعلومات الدينية ولذا لم يعده سببا للعلم (قوله بان القرائن تنفك عن الخبر) أي لا يتوقف الخبر في افادة العلم بخصوص مضمونه على القرائن ولذا لم يعدوا الخبر المقرون بالقرينة سببا للعلم (قوله بخلاف الدلائل) فانها لاتنفك عن الخبر بل يتوقف عليها الخبر في افادة العلم بخصوص مضمونه ولذا عدوا الخبر المقرون بالدلائل سببا للعلم (قوله وليس كذلك) قال فى الحاشية لان القوم قد صرحوا بأن التواتر يتفاوت فى الناقلين قلة وكثرة بحسب خصوصيات وقرائن انتهي كلامه وقوله قد صرحوا أى عدوا بعض الخبر المقرون بالقرائن سببا للعلم وهو الخبر المتواتر المقرون بالقرائن فينتقض بهذا التوجيه فلايكون صحيحا ويرد عليه ان التوجيه الاول أيضا ينتقض به فيكون الالزام مشتركا بين التوجيهين فان أجيب عن التوجيه الاول بان المراد أنهم لم يعدوا الخبر المقرون بالقرائن سببا آخر مغايرا للخبر المتواتر وخبر الرسول أجيب أيضا عن التوجيه

وهنا كذلك لان الابتداء مستعيناً بالبسملة يوجد فى آن التلفظ بها دون الحمدلة وبالعكس وهذا ظن فاسد * وبعض الناس لم يطلع على مراد المحشى ولا على مراد السائل فأساء سمعاً فأساء اجابة وقال المراد ان الابتداء مستعيناً بالبسملة والحمدلة يكون حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما فتجتمع الاستعانتان في آن واحد ثم قاس حال الملابسة على الاستعانة فأفسد الكلام بالمرة وقال معنى الابتداء ملابسهما الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الملابسة لهما هيهات هيهات بعد السماء من الارض فان الاستعانات وان كانت مترتبة في الحدوث لكنها مجتمعة عند البقاء بخلاف الملابسات المترتبة عند الحدوث * فان قلت معنى قولنا الابتداء مستعيناً بالحمد لله ان الابتداء فى حالة الاستعانة باسم الله وفي وقتها وزمانها وهى زمان ذكر اسم الله ينافي الابتداء فى حالة الاستعانة بالحمد لله لانه انما يكون في زمان آخر وهو ظاهر قلنا لا يلزم أن يكون متعلق الباء حالا مع ان حاصل معنى الحديث كل أمر ذى بال يبدأ بدون الاستعانة باسم الله فهو أبتر ويبدأ بدون الاستعانة بالحمد لله فهو أجذم وظاهر انه لا منافاة بينهما . وأيضاً ليس المراد من الاستعانة طلب المعاونة بل نفس المعاونة كما يظهر من قولنا كتبت بالقلم أى بمعاونة لا باستعانة فيكون المعنى كل أمر ذي بال لم يبدأ حال المعاونة باسم الله فهو أبتر ومعاونته لا يلزم أن تكون عند ذكره وان كانت الاستعانة عند ذكره وقيل لا يجوز أن تكون الباء للاستعانة لان الاستعانة باسم الله انما تكون فى الامور التى لها شان عظيم وخطر والابتداء أمر حقير وان كان المبتدؤ أمرا خطيراً عظيما قلنا الاستعانة

الثاني فلاوجه لقبول الاول ورد الثانى والظاهر في التوجيهين ماذكرناه بقولنا والظاهر أن يقال الخ فتدبر (قوله لا على التحقيق) فان الخبر الاجماعي مغاير للخبر المتواتر فجعله فى حكم المتواتر مسامحة (قوله هذا هو النفس بعينها) فيه ان المتبادر من قول الشارح يدرك به هو كون ذلك الجوهر آلة مغايرة للمدرك الذي هو النفس لا عينها (قوله اشارة الخ) أي عموم العلم الضروري والاستدلالى (قوله اذ لا كثرة اختلاف الخ) فلا يكون في بعض العلوم النظرية كثرة اختلاف فلا يكون هذا دليلا للسنية على افادة نظر العقل للعلم فى جميع النظريات فتبين انه دليل لبعض الفلاسفة (قوله لان هذا) أي حكمهم بان نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات حكم فى الحقيقة بان ذات الله وصفاته غير معلومة بنظر العقل وان نظر العقل في الالهيات لا يفيد العلم بها فيكون استدلالهم على ان نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات من قبيل النظر فى الالهيات فلزمهم القول بافادة النظر العلم فى الالهيات وهم نفوها فلزمهم القول بان نظر العقل لا يفيد العلم في الالهيات وانه يفيد العلم فى الالهيات فلزم التناقض (قوله ولعلهم يدعون الظن الخ) فلا تناقض فى كلامهم حينئذ لانهم قالوا ان نظر العقل لا يفيد اليقين فى الالهيات ويفيد الظن فيها ومالزم استدلالهم فهو الحكم بافادة النظر الظن في الالهيات وهو لا يناقض الحكم بعدم افادة النظر اليقين فى الالهيات (قوله ان افادة الالزام الخ) أى لا نسلم أنه إن أفاد استدلالهم شيئاً لا يكون فاسداً لم لا يجوز أن يفيد الزاماً مع كونه فاسداً فى نفسه لا يقال مراد الشارح انه ان أفاد شيأ من المطالب العلمية لا يكون فاسداً فلا يرد عليه المنع المذكور لانا نقول فحينئذ يرد المنع على قول الشارح أو لا يفيد فلا يكون معارضة لجواز أن لا يفيد استدلالهم شيأ من المطالب العلمية ويفيد الزاما فيكون معارضة الزامية (قوله على أحكام جزئياتها الخ) أي على كل واحد من جزئيات موضوعها وموضوع القضية الكلية مفهوم النظر وجزئياتها الانظار المخصوصة مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث وغيره وحكم كل واحد من جزئياتها هو الافادة مثل أن يقال قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد وقس عليه ماعداه (قوله فاللازم الخ) أي اثبات النظر بافادة النظر (قوله هو حاصل الدور) وكثيراً ما يطلق الدور ويراد به حاصل الدور (قوله أنا نثبت الكلية بشخصية الخ) ومعنى اثبات الكلية بالشخصية الضرورية هو توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة على قولنا هذا النظر أى العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم لا أن الشخصية وحدها تثبت الكلية لانه لابد من أن ينضم الي الشخصية قولنا وليس افادة هذا النظر لخصوصية بل لكونه صحيحاً مقروناً بشرائطه ولما توقف الحكم بالافادة في قولنا كل نظر مفيد للعلم على الحكم بالافادة في قولنا هذا النظر أى قولنا العالم متغير وكل متغير حادث مفيد للعلم كان الحكم بافادة هذا النظر في ضمن الكلية موقوفا على الحكم بافادته وهو المراد بقول الشارح لزم اثبات النظر بالنظر (قوله نظرية المحمول) وهو قولنا مفيد (قوله أيضاً) أي كما

فى الابتداء لاجل المبتدئ (قوله ولايخفى ان الملابسة تم وقوع الابتداء بالشيء) أي تحقق عنده وتوجد والضمير في قوله بذكره راجع الى الشئ بدون الاحتياج الي الاستخدام كما توهمه البعض والمعني ان الملابسة تحقق عند الابتداء بالشيء المجعول جزأ من المقصود وتحقق عند ذكر الشيء قبل ابتداء المقصود أي سواء جعل جزءه أو ذكر قبل الابتداء

قل عنه أنه يصح عطف بذكره على بالشيء وعلى على وجه الجزئية وقيل الاولي عطفه على الوقوع لئلا يتوهم التناقض ولا تحصل الركاكة في اللفظ والمعني الظاهر ان ذلك غلط لايليق بحاله (قوله فيكون آن الابتداء) الظاهر أن يقول ويكون بالنصب لانه لايلزم من الجعل المذكور (قوله آن التلبس بهما) أي آن تلبس الفاعل بهما لا آن تلبس الابتداء بهما كما ذكره البعض في جواب ماقيل ان الملابسة بالامر الذي جعل جزأ انما تكون عند الشروع في ذكره ولو حرفا واحداً وفي ذلك الآن يكون الامر الذي قبله بلا فصل معدوما بالكلية فلا تتصور الملابسة أصلا فأجاب بان للملابسة معنيين أحدهما المصاحبة والمقارنة والآخر الاتصال والمراد هنا هو هذا المعني الثاني فعلى هذا يكون آن وقوع الابتداء آن ذكر الحمدلله بل آن ذكر الهمزة من الحمدلله أو أحمدالله فيصدق على ذلك الابتداء الواقع في ذلك الآن انه ملابس أي (كائن) متصل بالحمدلة وهو ظاهر وبالبسملة لان الحمدلة متصلة بالبسملة بمعني انها ذكرت عقيبها بلا فصل بينهما بشيء فيلزم أن يكون الابتداء متصلا بالبسملة والحمدلة لان آن وقوعهما واحد والصعوبة التي تري في هذا المقام ناشئة عن أخذ الملابسة بالمعنى الاول الذي ذكر آنفا

يستلزم ذلك العنوان نظرية المحمول في الكلية (قوله لان مايحصل بأول التوجه) قال بعض الافاضل كأن قوله بأول التوجه بالنظر الى المعنى اللغوى للفظ البديهي وقوله من غير احتياج الى فكر بالنظر الي المعني الاصطلاحي له (قوله لا يحتاج الى مطلق السبب) فيه انهم جعلوا العقل سببا في الوجدانيات وغيرها وكلام المصنف صريح في ان البديهيات العقلية حاصلة بسبب العقل فلامعنى لقوله ان مايحصل بأول التوجه لايحتاج الى مطلق السبب فلو لم يقيد أول التوجه بعدم الاحتياج الى الفكر تخرج الوجدانيات عن البديهي فتعين ان قول الشارح من غير احتياج الي الفكر تفسير لاول التوجه وانما الفساد في تفسيره الاكتسابي بالحاصل بمباشرة الاسباب والواجب بالحاصل بالفكر والنظر (قوله لايلائم تقرير الشارح) فان الظاهر من تقرير الشارح ان الضروري مقابل للاكتسابي بمعنى الحاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار وان المراد به مايحصل بدون مباشرة الاسباب فلا يناسب جعل قوله من غير احتياج الي الفكر تفسيرا لاول التوجه بل المناسب أن يفسره بعدم الاحتياج الى السبب (قوله كماستعرفه) عقيبه من قوله الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح الخ (قوله ان المثال) وهو قولنا كل شيء أعظم من جزئه (قوله يتوقف الخ) فلا يكون مثالا للضروري المقابل للاكتسابي (قوله على الالتفات المقدور) أي الحاصل بالقدرة والاختيار وهي كذلك في قوله وتصور الطرفين المقدور أي الحاصل بالقدرة والاختيار (قوله مهملا) أى غير معلوم لانهما لايدخلان فيما ثبت بالبديهة اذ لايحصلان بأول التوجه ولافيما ثبت بالاستدلال لانهما لايحصلان بالنظر في الدليل وفيه ان الشارح أردف قوله بأول التوجه بقوله من غير احتياج الي الفكر فحينئذ تدخل التجربيات والحدسيات فيما ثبت بالبديهة فلا يكون حالهما مهملا (قوله فلايلزم كون العلم الخ) لانه غير حاصل لاحد (قوله لتوقفها الخ) أي لا تحصل بمجرد الحدس بل تتوقف على أمور أخر فيصدق على الحدسيات انها لا يكون تحصيلها مقدورا (قوله على نفى استقلال القدرة) يعني ان العلم بالمحسوسات لايحصل بمجرد الحواس بل يتوقف على أمور مقدورة للمخلوق لانعلم ماهي ومتي حصلت وكيف حصلت (قوله في العلم التصديقي الخ) لان العلم الحاصل بالاستدلال تصديق فيكون العلم المقابل له أى العلم الحاصل بدون الاستدلال تصديقا أيضاً (قوله فكان قسيم الشيء قسما منه الخ) لانه جعل الضروري قسما من الحاصل بنظر العقل وقد جعله قسما من الكسبي بتقسيم أسباب العلم الحاصل بالكسب الي الحواس السليمة والخبر الصادق ونظر العقل وقسيم القسم من الشيء قسم منه فقد جعل الضروري قسما من الكسبي وقد جعله قسيما له فكان قسيم الشيء قسما منه فكأنه قال ان الضروري قسم للكسبي وليس بقسيم له وهو تناقض (قوله ان الفهم مايقابل الاكتسابي) أي الضروري بمعني مايحصل بدون مباشرة الاسباب (قوله وقدمنا الخ) في قول المصنف وأسباب العلم للخلق ثلثة الحواس السليمة والخبر الصادق والعقل (قوله لا يكون الابالاسباب الخ) سواء

لانها اذا أخذت بهذا المعني لم يستقم قوله وبذكره قبل الابتداء بلا فصل لأن الشيء لايلابس الشيء الذي وقع ذكره قبل حدوثه بعد فلا يستقيم قوله فيكون آن الابتداء آن التلبس بهما انتهي أقول لاحاجة في دفع السؤال الى اعتبار ملابسة الابتداء حتى يرد عليه أن باء الملابسة تفيد تلبس فاعل الفعل الذي وقع في حيزه أو مفعوله لمجرورها حال التلبس بذلك الفعل والظاهر من الحديث أيضاً تلبس العامل أي المبتدإ والمبتدئ لا ملابسة الابتداء لها فان الملابسة بمعني الاتصال حاصلة بالنسبة الى الفاعل أيضاً فانه كما وقع في ذلك الآن كذلك المبتدأ باعتبار ذلك الوصف واقع في ذلك الآن ومتصل بذكر البسملة والحمدلة بل نقول لاحاجة الى تقييد الملابسة بمعنى الاتصال فان مطلق الملابسة كما يعتبر بين الموجودات يعتبر بين المخيلات وبين المعدومات وبين الموجود والمعدوم لكن يمكن أن يقال ان ذلك المجيب انما اعتبر ملابسة الابتداء دون المبتدإ لانه الواقع في ذلك الآن بالذات والمبتدأ انما وقع باعتباره فباعتباره يكون استظهار لحال المبتدإ وبقي ههنا شيء وهو انه لايلزم على تقدير أن تكون الباء للملابسة كون البسملة والحمدلة في الابتداء لانهما لو كانا في الوسط والاواخر تحقق الملابسة أي ملابسة المبتدإ المقصود وهو الظاهر من الحديثين على تقدير كون الباء للملابسة وحاصل الجواب الاخير أنه يمكن دفع التعارض بين الحديثين بحمل الباء على الملابسة وفرض ان الملابسة فيما بين زماني ذكر البسملة والحمدلة وهذا خيال دقيق وان كان بعيدا من طور الحديث وتكلفا رحمه الله تعالي وأعلى درجته (قوله المتوحد بجلال ذاته الخ)

كانت أسبابا مباشرة أو أسبابا غير مباشرة (قوله ثم قسم مطلق الاسباب) مطلق السبب مايفضي الي العلم في الجملة سواء كان مقدورا لنا أو غير مقدور وهو المباشر (قوله فليس القسم الاسباب المباشرة)أي المقدورة بل مطلق الاسباب(قوله بنظر العقل حاصلا له الخ)فيكون الضروري قسما من الحاصل بسبب مباشر وهو الكسبي وقد جعله قسيما له اذ قد جعله قسيما للكسبي بمعني الحاصل بسبب مباشر فيلزم التناقض (قوله ولو سلم) ان المقسم الاسباب المباشرة (قوله فيكون نظر العقل) الذي هو القسم أعم من السبب المباشر بأن يوجد توجه العقل بدون قدرة واختيار (قوله والمقسم هو الحاصل الخ) أي المنقسم الى الضروري والاستدلالي هو الحاصل بتوجه العقل مطلقاً سواء كان بقدرة أو بدون قدرة (قوله فلا تناقض أصلا) لان الضروري قسم من الحاصل بمطلق توجه العقل سواء كان مباشراً أو غير مباشر وقسيم للحاصل بسبب مباشر (قوله ثم يرد على التقسيم الثاني الخ) وهو قول صاحب البداية والحاصل من نظر العقل نوعان(قوله فيكون الضروري بمعنى الحاصل الخ) فتدخل الحدسيات والتجربيات في الضروري (قوله وجوابه انه خلاف الظاهر)أي كون الصحة ههنا بمعنى الثبوت (قوله وفيه استدراك) اذ المقصود بيان أسباب العلم بثبوت الاشياء لا بصحتها (قوله وايهام خلاف المقصود) اذ المقصود انه ليس الالهام سبباً للعلم مطلقاً (قوله غير مرضية الخ) لان كون مراد المصنف بالعلم مالا يشملها هو الظاهر (قوله والا يلزم) أي وان كان قوله مما يعلم به الصانع من التعريف يلزم أن يكون مستدركا لحصول الاحتراز عن صفات الله بدونه على ماصرح به الشارح بقوله فيخرج صفات الله تعالى الخ وفيه ان حمل قوله ماسوى الله على الغير المصطلح للاحتراز عن صفات الله تعالى خلاف الظاهر وانما خرجت بقوله مما يعلم به الصانع لانه معتبر في المعنى اللغوى للعالم (قوله لا أنه اسم للكل) فيه ان قول المصنف بجميع أجزائه صريح في انه أراد بالعالم جملة ماسوى الله تعالى وصفاته من الموجودات (قوله لما صح جمعه) فيه ان جمع العالم كما في قوله رب العالمين بالنظر الى ان العالم قد يطلق على الاجسام والاعراض والنبات والحيوان وغيرها كما أشار اليه الشارح بقوله يقال عالم الاجسام الخ (قوله المشهور ان الصور النوعية الخ) هذا مبني على من يفهم من قول الشارح وقدم العناصر بصورها ان المراد قدم العناصر بصورها النوعية وليس المراد ذلك بل أراد أن العناصر عندهم قديمة بصورها الجسمية ولا يتبادر منه قدم الصور الجسمية بأشخاصها (قال لكن بالنوع) أي قدم الصور الجسمية بالنوع بمعني ان مواد العناصر لم تخل عن صورة جسمية أصلا (قوله مال الى هذا) أي الى بقاء الصور النوعية للاسطقسات في أمزجة المواليد القديمة بالنوع (قوله أو أراد النوع الاضافي الخ) الشامل للانواع الحقيقية والاجناس المندرجة تحت أجناس أخر (قوله فيه الخ) أي قال ومعنى قيام الممكن بذاته (قوله عن قيامه تعالى بذاته) لان قيامه تعالى بذاته ليس أن يتحيز بنفسه لان الله منزه عن التحيز والمكان بل هو استغناؤه عما

وفائدته بعد الحكم تخصيص جميع أفراد الحمد أو جنس الحمد به تعالى إشعاره بعلة ذلك الحكم وحاصله ان الحمد مختص به تعالى لانه المتوحد بجلال الذات وكمال الصفات وأيضاً إشعار بأن الحمد قد لا يكون فى مقابلة الانعام والجلال هو بمعنى العظمة في اللغة وفى الاصطلاح عبارة عن الصفة السلبية (٢٦٨) أو القهرية كما ان الجمال بازائه عبارة عن الصفة الثبوتية أو اللطفية (قوله أو الذات الجليلة الخ) نقل عنه وفي هذا المعنى الثاني رد على قدماء المعتزلة حيث قالوا ذات واجب الوجود وذوات الممكنات متشاركة في تمام الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاوصاف يعني ان في ارتكاب هذا التكلف فائدة جليلة يترك لها الظاهر فان قيل لو كان المعنى الذات الجليلة فلاى وجه ترك وقصر على جلال الذات قلنا للمبالغة فكأن الذات هو الجلال وأيضا لاحتمال المعنيين والاختصار فى العبارة والاحتراز عن توهم اختصاص الشيء بنفسه وعلى قول من قال ليس له تعالى ماهية كلية منحصرة فى فرد كما هو الحق لا يتأتى هذا التوجيه فان كل أحد متوحد بحقيقته وذاته الجزئية (قوله للصيرورة بدون صنع) قيل فيه منافاة فان الصيرورة مستلزمة للحدوث فهي انما تكون بالصنع فينافى كونه بدون الصنع وأيضا تحجر الطين ليس بدون الصنع فالاولى أن يقال بدون ملاحظة الصنع * أقول هذا على زعم أهل اللغة فانهم يزعمون ان الطين والماء يصيران (هو) حجراً بنفسهما بدون صنع الغير وهم لا يعرفون الدقائق الحكمية وكون الحدوث علة للاحتياج الى الغير ويحتمل أن تكون الصيرورة بمعنى مطلق الكون مع انها على ما ذكر تنافي قوله بدون ملاحظة الصنع أيضا ولما أورد عليه ان هذا المعنى مما ابتدعه نفسه ولم

يقومه (قوله كالسرير) المركب من قطع الخشب وهيئة قائمة بها والجواب ان السرير عند المتكلمين ليس مركباً من عين هي قطع وعرض هو هيئة قائمة بها بل مركب من جواهر مخصوصة هي أجزاء لا تتجزي متألفة على وضع مخصوص والهيئة معدومة (قوله هو وجوده في الموضوع) فى شرح المواقف وقد يتوهم من هذه العبارة ان وجود السواد فى نفسه مثلا هو وجوده في الجسم وقيامه به وليس بشيء اذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم ولا يخفى ان امكان ثبوت شيء في نفسه غير امكان ثبوته لغيره انتهي كلامه وانما قال وقد يتوهم لانه يجوز أن يكون معنى هذه العبارة ان وجود العرض فى نفسه هو وجوده في حال قيامه بموضوعه فلا يتم وجوده بدون قيامه بموضوعه ولهذا لا ينتقل عنه (قوله ورد بأن التقاطع الخ) أي تقاطع الابعاد الثلثة على زوايا قائمة (قوله قوله راجعاً الى الاصطلاح الخ) والظاهر ان النزاع راجع الى اللفظ والاصطلاح كما أشير اليه فى شرح المواقف (قوله ولا فرضاً) معنى عدم قبول الجزء الذى لا يتجزي فرض الانقسام هو ان خصوصية كونه مما ليس له امتداد مما يأبى عن فرض العقل انقسامه كما ان الجزئي الحقيقي لتشخصه يأبي عن فرض العقل اشتراك خصوصيته بين كثيرين فيمتنع فرض الانقسام في الجزء الذي لا يتجزى فبطل ما قيل من أن للعقل فرض كل شيء نعم للعقل فرض كل شيء على وجه كلي . وكلامنا في تصور انقسام خصوص الجزء الذى لا يتجزى (قوله حصر ما ثبت وجوده) وليس وجود شيء من الهيولى والصورة والعقول والنفوس المجردة ثابت عندنا (قوله ينافي غرض المصنف الخ) فيه انه ان أريد به أنه يرد وهذا الاحتمال منع على دليل حدوث العالم بجميع أجزائه فالمصنف لم يذكر دليله وان أريد به انه يرد وهذا الاحتمال نقض قوله العالم بجميع أجزائه محدث ففيه انه لا يرد النقض بالاحتمال بل انما يرد بالمادة المقررة (قوله فلم يلتفت اليه الخ) أي لم يذكر قيداً متناولا لجوهر مركب من جوهرين مجردين حتي لا يرد منع حصر المركب في الجسم وفيه ان حصر المركب في الجسم ليس جزأ من الدليل حتى يرد عليه بل هو مدعى ولا يرد المنع على المدعى (قوله لانا نقول الغرض الخ) جواب عن الاعتراض الاول وقوله واحتمال المركب الخ جواب عن الاعتراض الثاني (قوله بخلاف نفس المجردات) من العقول والنفوس المجردة (قوله فان أكثر الناس قائل بهذا الخ) ولذلك أشار الى عموم غير المركب منها بقوله كالجوهر (قوله لم يلتفت اليه) أي لم يورد قيدا متناولا له (قوله بان جميع مراتب الاعداد الخ) من الواحد الى غير النهاية (قوله وكذا تعلقات علمه تعالى الخ) وكل واحدة من تعلقات علمه تعالى وتعلقات قدرته غير متناهية (قوله فله أن يوجد الافتراقات) أى الانقسامات وفيه ان المراد من الافتراقات الممكنة الافتراقات التي يمكن فرضها والمراد من تناهيها هو عدم تناهي الافتراق الى جزء لا يمكن فرض الافتراق فيه لا بمعنى ان الافتراقات الغير المتناهية ممكنة الوقوع حتي يلزم قدرته تعالي على افتراق كل مفترق واحد فان امكان الفرض لا يستلزم امكان المفروض وهذا

يشهد بصحته نقل ولادل عليه استعمال أشارالى جوابه فيانقل عنه بان هذا المعني من فروع التكلف ولهذا لم يعده أرباب اللغة معنى مستقلا وأنما قابله به ههنا لان فيه خصوصية زائدة ليست في أصل التكلف انتهى والمراد من كونه من فروع التكلف أنه مندرج تحته كما ان القيام والقعود والذهاب والمجيء داخل تحت الفعل المطلق مثلا وما قيل ان كونه من فروع محل بحث اللهم الا أن يراد بالفروع التفرع عليه فمدفوع فان حاصل التكلف المعاناة في تحصيل الشيء أعم من أن يكون بصنع الغير أو بدونه والصيرورة المذكورة من قسم المعاناة فان المراد من الصيرورة المعاناة للصيرورة ولو كان المراد من الفروع مايتفرع عليه لايدفع السؤال أصلا كما لايخفى والقرائن دالة على ان مراده ماقلنا وان ورد عليه ان المعاناة للصيرورة أيضاً مستحيلة فى حقه تعالى فلا بد أن يحمل على الكمال أو على التجريد عن المعاناة والاشتغال والحاصل انه لايخلو عن التكلف مع كلا الشقين فان الحمل على الكمال في اسم المتكبر لاجل الضرورة ههنا حتى تخرج الصيغة عن أصل معناها وتحمل على الكمال ويمكن أن يقال ان صيغة التفعل تجيء لاجل المبالغة فلايحتاج في المتكبر أيضاً التكلف ثم يحمل على الكمال (قوله الاتصاف بالوحدة الذاتية) نظرا الى الشق الاول أو الكاملة الى الشق الثاني (قوله مع ملابسة جلال الذات) نظرا الى الشقين على سبيل البدل ولم يقل مع ملابسة الذات الجليلة لانه لايصح أن يكون الشيء ملابساً لنفسه والاولى أن يقال ملابساً بجلال الذات حتي لايتوهم التكرار فى المعية وانما لم يتعرض

 (شجاع الدين)

هو اعتراض الشارح فوروده ظاهر (قوله لزم قدرته تعالى عليه) فيه انه انما يلزم قدرته تعالي عليه ان لو كان الافتراق ممكنا وهو ممنوع بل الممكن فرض الافتراق وامكان الفرض لايستلزم امكان المفروض (قوله لا يرد اعتراض الشارح) على الدليل الثالث بقوله والافتراق ممكن الخ (قوله وقيل لا) أي ليس من تمام التعريف (قوله اذهي عبارة عن الممكن) فيه ان صفاته تعالى ممكنة فلاتخرج بكون كلمة ما عبارة عن الممكن وقوله كل ممكن محدث لايفيدهنا فالظاهر أن يقال إن العرض قسم من العالم فيكون عبارة عن الممكن المغاير لذاته فتخرج صفاته فلايحتاج فى اخراجها الى قيد آخر (قوله وإما لانها عرض الخ) هذا على تقدير أن يفسر قيام الشيء بغيره باختصاص الناعت بالمنعوت لا بالتبعية فى التحيز كما هو مذهب المتكلمين (قوله أن الاعراض المحسوسة الخ) كما انهم قالوا ان الاعراض المحسوسة لاتحتاج الى أكثر من جوهر واحد كذلك قالوا ان الاعراض المحسوسة من توابع المزاج فبين كلامهم تناقض (قوله لاتحتاج الى أكثر) بل تعرض لجوهر واحد فقول الشارح لايعرض الا للاجسام ليس كماينبغي (قوله ولعل مافي الكتاب) أى قول الشارح أن ماعدا الاكوان لايعرض الا للاجسام (قوله من عدم بقاء مطلق العرض) فان العرض لايبقى زمانا عند الاشعري بل يتجدد الامثال بان يوجد شخص عرض فى آن وينعدم فى الآن الثاني ويوجد شخص آخر وهكذا في كل آن فيكون كل شخص من أشخاص العرض حادثا (قوله لكنه مسلك خاص الخ) أي دليل يختص بالاشعري لانه هو القائل بعدم بقاء الاعراض فلا يكون دليلا على حدوث الاعراض عند سائر المتكلمين (قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع) أى القصد لايتعلق الا بالمعدوم اذ لو تعلق بالموجود لزم القصد الى ايجاد الموجود وهو محال بالضرورة فيجب تقدم القصد على الايجاد بالزمان ففى زمان القصد يكون الصادر عن الفاعل القاصد معدوما فيكون حادثا فالصادر بالصدور الاختياري يكون حادثا (قوله واعترض الخ) هذا الاعتراض للآمدي ذكره المحقق الشريف فى شرح المواقف (قوله بجواز أن يكون الخ) أى لانسلم ان القصد يجب أن يتقدم على الايجاد بالزمان لم لايجوز أن يتقدم عليه بالذات (قوله فتجوز مقارنته) كمقارنة الايجاد للوجود زمانا والمحال هو القصد الى الايجاد) لاالقصد الي ايجاد الموجود بوجود هو أثر ذلك الايجاد (قوله بوجود قبله) أى بوجود حاصل قبل الايجاد (قوله أى مستمر) قال فى الحاشية انما فسر القدم بالاستمرار ليشمل العدم (قوله ان قلت يجوز الخ)أى لانسلم ان المستند الى الموجب القديم قديم وقوله يجوز الخ سند ساد مسد المنع (قوله بشروط متعاقبة الخ) كحركات الافلاك (قوله يبطله برهان التطبيق الخ) أى يبطل الاستناد الى الموجب بشروط متعاقبة (قوله كعدم حادث) أى عدمه المتقدم على وجوده ويكون ذلك العدم مستندا الي عدم آخر وهكذا يستند كل عدم الى عدم آخر ولايجب انتهاؤه إلى عدم ممتنع لذاته فتتسلسل العدمات الى غير النهاية ولادليل على امتناع العدمات المرتبة الغير المتناهية (قوله لزوال

الفاضل لمعني الصيغة فى أول وجوه الباء لانها اذا كانت صلة لاتبقى الصيغة على أصل معناها وان قال بعضهم ان التفعل حينئذ بمعني الاستفعال وكان المتوحد برأيه طلب استبداده واستقلاله ولم يرض شركة غيره له فيه (قوله الاولى كون الضمير لله ليفيد الخ) أي ليحصل فائدتان آية نبينا الخ أى لم يكن حصول هذه الفائدة لانها تحصل بمجرد ارجاع الضمير اليه تعالى فانه لابد من حمل الاضافة على الاستغراق أيضاً ليفيد والاولى أن يقول الضمير لله تعالى ليفيد ان آية نبينا الخ بترك الاولى لئلا يحتاج الى صرف الكلام عن ظاهره ويحترز عن توهم المنافاة بين الصدر والعجز وحتى لا يظهر الجواز المذكور من أول الامر ويتقوى الحكم بالادلة وقد يتوهم في هذا المقام انه لابد من حمل جميع حجج كل نبي فرداً واحداً للجمع المذكور المضاف الى الضمير الراجع الى الله تعالى ليفيد سطوع جميع حجج نبينا عليه السلام وهذا مع أنه تكلف بعيد لا يفيد شيأ فى الحقيقة فان اللازم على هـذا سطوع المجموع لا سطوع كل واحد من حججه وأيضا غير المراد ههنا وان كان مرادا فى الاحتمال الثاني فانه يلزم على التقدير الاول أن يكون آية من آياته وحجة من حججه أعظم من جميع حجج ساطعة وان لم تبلغ هـذه الفائدة الى مرتبة الفائدة الاولى فان قلت لا يلزم على التقدير الاول أن تكون (أريد) آية نبينا أي أى آية من آياته أعظم من آية سائر الانبياء عليهم السلام أي من آياتهم بمعونة المقام وانما يلزم لو كان المراد باسطع الحجج لا ساطعها والكلام ليس على هـذا الوجه قلت لو كانت حجة من حججه ساطعة بالنسبة الى جميع الحجج فيلزم أن

شرطه) وهو عدم الحادث (قوله والافسكون) أى وان لم يكن مسبوقا بكون آخر فى حيز آخر سواء كان مسبوقا بكون آخر في ذلك الحيز بعينه أولا يكون مسبوقا بكون آخر أصلا كما في آن الحدوث (قوله لم يرد سؤال آن الحدوث) أى لم يلزم أن لا يكون الكون فى الحيز فى آن الحدوث حركة ولا سكونا وأن لا يكون الموصوف به متحركا ولا ساكنا قال في الحاشية نعم لم يرد على هذا التقرير سؤال آن الحدوث لكن لا يصح لانه حينئذ يكون الكون الواحد سكونا وهو يخالف قولهم السكون كونان انتهي كلامه (قوله فلا يمتاز ان بالذات) قلنا هذا مسلم لكن بطلانه غير ظاهر (قوله والسكون كون ثان فى مكان أول) يرد عليه أيضاً الكون فى آن الحدوث فانه ليس بحركة لانه ليس كونا أول في مكان ثان وليس بكون أيضاً لانه ليس بكون ثان (قوله ففيه أيضاً اشكال) وهو أن يكون كون واحد حركة وسكونا معاً ولا يكون الامتياز بينهما بالذات بل بالعوارض لكون بطلانه غير ظاهر بل الظاهر أن يكون الامتياز بين أنواع الاكوان بالعوارض (قوله فيجوز أن يوجد سكون مستمر) ولا يقع عدمه وزواله بل يبقي على الجواز بدون وقوعه فلا ينافى قدم السكون جواز عدمه وزواله (قوله لان القدم ينافي العدم) فيه انا لا نسلم ان القدم ينافى جواز العدم بل انما ينافى وقوع العدم فمجرد جواز زوال السكون لا يثبت حدوثه (قوله مطلقا) أي سواء وقع العدم بالفعل أو يبقي على جوازه (قوله والاستدلال الخ) أى الاستدلال على وجود المجردات بانه لو كان المجرد عن الجسم موجوداً لشاركه البارى تعالى فى مفهوم المجرد إذ يصدق على الباري تعالى انه مجرد أى ليس بجسم ولا جسمانى ولابد أن يكون فيه مميز مابه الاشتراك إذ لابد له مما به الامتياز فيلزم أن يكون البارى مركباً مما به الاشتراك ومما به الامتياز وهو محال فوجود المجرد محال (قوله فيلزم التركيب) أى يلزم أن يكون الواجب تعالي مركبا من المشترك وهو مفهوم المجرد ومن المميز إذ لابد للمشترك من المميز وكون البارى تعالى مركبا محال لاستلزامه الامكان المحال (قوله سيما السلبية الخ) أى التجرد عرض سلبي اذ معناه أن لا يكون الشئ جسما ولا جسمانياً وليس بذاتي ومابه الاشتراك اذا كان عرضيا لا يلزم أن يكون له مميز ذاتى فلا يلزم التركيب فان المستلزم للتركيب هو الاشتراك فى الذاتي (قوله فلا يلزم التركيب) لان التعين المعدوم لا يكون جزأ من الموجود (قوله ماسبق آنفا) من قوله ان المجردات تشارك الباري تعالى (قوله مالادليل عليه الخ) وتقرير الدليل ان المجرد لا دليل على وجوده وكل مالا دليل على وجوده يجب انتفاؤه وعدمه ينتج ان المجرد يجب عدمه وما يجب عدمه يمتنع وجوده فالمجرد يمتنع وجوده وهو المدعى (قوله والا لجاز الخ) أي وان لم يجب نفى مالادليل على وجوده لجاز أن يكون أما ما جبل عظيم لا نراه وانه بديهي البطلان (قوله ويجاب بان الدليل الخ) هـذا منع الكبرى أي لا نسلم ان مالا دليل على وجوده يجب نفيه (قوله على أن عدم الدليل الخ) إشارة الى منع الصغرى المطوية مع الترديد أي ان

تكون أعظم وأوضح من الجميع وان لم تكن ساطعة بالنسبه الى الجميع بل بالنسبة الى البعض والمفروض هوالاول وأيضا اذا قيل فلان افضل القوم يراد في العرف والمحاورات أفضلهم وهذا مثل ذلك وأجيب بغير ذلك فى سائر الحواشي (قوله فساطع حججه من قبيل اخلاق ثيابه) أي من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف والاولى أن يقول فهو من قبيل اخلاق ثياب لانه مقام الضمير وقيل كان اللائق على هذا أن يقول بسواطع حججه ورجح بعضهم رجوع الضمير الى النبي بالقرب ولمتانة المعنى لكن الحق ان متانة المعنى انما هي على التقرير الاول فالمعنى الحجة الساطعة فيدل على سطوع جميع الحجج وانما لم يحمل على ظاهره لخلوه من هذه الفائدة الجليلة مع ان التخصيص في الصدر والتعميم في الآخر مما يستقبحه الذوق السليم انتهى أي تخصيص الفائدة بالساطع وتعميم جميع الحجج بسبب الاضافة الى ضميره عليه السلام وقوله فيدل على سطوع جميع الحجج فان الصفة كاشفة غير مفيدة وقد يتوهم ان الاضافة ان حملت على اضافة الصفة على التقدير الاول أيضا جملته مفيدا لافادة سطوع جميع حججه عليه السلام لكن لا يفيد الاعظمية المذكورة وهذا سهو لانها انما تفيد التأييد بجميع الحجج الساطعة لأن جميع ما أريد به ساطع وبين المعنيين بون بعيد (قوله إما على توهم أما) أي حكم القوة الواهمة لاالطرف المرجوح المقابل للظن حتى يقال ان أفعال العقل تابعة للطرف الراجح والا يلزم ترجيح المرجوح وترجيح أحد المتساويين باطل فكيف ترجيح المرجوح ولايحتاج الى أن يجاب عنه انه جائز عند المتكلمين وتقديم احتمال التوهم على احتمال

أريد بها ان المجرد لادليل على وجوده في نفس الامر فهو ممنوع وان أريد انه لادليل على وجوده عندنا فسلم لكنه غير مفيد اذ لايلزم من عدم الدليل عندنا ان لا يكون دليل فى نفس الامر (قوله وعدم حضور الجبال الخ) اشارة الى منع المقدمة القائلة والا لجاز ان يكون بحضرتنا الخ أي لا نسلم أنه إن لم يجب نفي مالا دليل على وجوده جاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها وانما يلزم جواز ذلك اذ لو كان الجزم بعدم حضور الجبال الشاهقة حاصلا بعدم الدليل على وجودها وهو ممنوع بل هو حاصل بديهة (قوله فيأخذ من تلك الحيثية الخ) أي يأخذه المطلق بأن لايكون له بذاته ويتصف به بالتبع (قوله فيأخذ أيضاً) أي يتصف بالتبع بان لا يكون له بذاته (قوله لو صح ما ذكره) من انه لاوجود للمطلق الا في ضمن الجزئي فلا يتصور قدم المطلق (قوله ان قلت الصفة الخ) أي لانسلم انه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة العالم لجواز ان يكون صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته ولا يكون من جملة العالم (قوله قلت هذا) أي منع أنه لو كان المحدث للعالم جائز الوجود لكان من جملة الواجب مستنداً لجواز كونه صفة الواجب أو مجموع ذات الواجب وصفته (قوله لما فيه) أي فى منع السند من تسليم المدعى وهو ثبوت واجب الوجود (قوله يجوز ان لا يكون من جملة العالم) اذ العالم مجموع ماسوى الله تعالى مما ثبت وجوده من الممكنات ولا يلزم من كون المحدث للعالم جائز الوجود ان يكون جملة ماثبت وجوده يجوز ان يكون موجوداً ولا يثبت وجوده بدليل اويكون مما ثبت وجوده وحدوثه بل يكون قديماً ولا يكون من جملة العالم (قوله على المحدث الخ) وهو الذي يحتاج في وجوده الى غيره سواء كان وجوده مسبوقا بعدمه أولا وهذا المعنى يعم الحادث والقديم من الممكنات فالمحدث للعالم اذا كان جائز الوجود يكون محدثا بالذات محتاجا في وجوده الى غيره فيكون من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي (قوله كلام الشارح) اذ لم يذكر فى كلام الشارح الا الحادث بالزمان وهو الذي يكون وجوده مسبوقا بالعدم أي يكون معدوما أولا ثم وجد (قوله والشيء لايدل على نفسه الخ) أي على تقدير ان يكون المبدئ لجميع العالم من جملة العالم يجب ان يكون علامة ودليلا على وجود مبدئ له والمبدئ هو نفسه والشيء لا يكون دليلا على نفسه فلا يكون المحدث والمبدئ للعالم على تقدير كونه من جملة العالم محدثا ومبدئا له فيلزم التناقض (قوله فلا يكون مبدئا الخ) أى لا يكون المحدث والمبدئ للعالم محدثا ومبدئا له فيلزم التناقض وهو أن يكون محدثا ومبدئا للعالم وأن لا يكون محدثا ومبدئا له (قوله فيلزم التناقض) وهو ان يكون مبدئا للعالم وان لا يكون مبدئا له (قوله ووجه القرب ظاهر) وهو ان الحدوث والامكان وصفان للمحدث (قوله فالتمسك باحد أدلة الخ) أي الاستدلال على وجود الصانع باحد أدلة بطلان التسلسل احتياج الى ابطاله وفيه انه انما يكون احتياجا الى ابطال التسلسل ان لو كان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل وليس كذلك بل هو لازم

التقدير ليس لاجل أولويته ورجحانه بل لقلة متعلقاته (قوله بطريق تعويض الواو عنها بعد الحذف) لما قال بعد الحذف وان لم يكن التعويض الا كذلك دفعاً للتأويل بأن يكون الواو وأما مذكورتين معاثم تحذف أما ويعتبر الواو عوضاً عنها كما قيل في توجيه كلام صاحب الكشاف في بيان اشتقاق لفظة الله فان قلت اذا كانت الواو عوضاً لاتكون أما مقدرة في نظم الكلام قلنا ان التعويض انما هو لاجل اسقاطها من اللفظ لامن التقدير وقيل المراد به بعد الحذف في التقدير وهذا وهم ويمكن أن يقال ان الفاء لاجل الواو ولكونها عوضاً عن أما (قوله على انه لامنع من اجتماع الواو مع اما) لو قال لامنع من الجمع بين الواو وأما لكان حسناً وماقيل ان الواو للوصل وأما للفصل فمدفوع بان الوصل للواو والفصل لأما غير لازم ويحتمل أن يكون تقدير الكلام وما ذكرنا قبل من الحمد فلاجل التيمن والصلاة وأما بعد فشروع في شرح الكتاب فحينئذ لابد من اجتماعهما كما يقال عند تفصيل أحوال القوم أما زيد فكذا وأما عمر فكذا (قوله وهي الاساس) الاولى أن يقول وهي الاساس في اللغة ليأتي عطف قوله فيما نقل عنه ويمكن أن تبنى القاعدة على المعنى المصطلح لكن تركه لظهوره والضمير في قوله هو الكتاب والسنة ليس للحصر بل لتقوية الاسناد وكذا الضمير في قول الشارح هو علم التوحيد والصفات فلا يرد ماقيل ان القرينة الاولي أيضاً غير شاملة للكتاب والسنة فلا يكون في الثانية ترق في المدح ولايحتاج الى أن يقال الضمير لحصر المجموع لا لكل واحدة من القرينتين ولاالى أن يقال الحصر بالنظر الى الادعاء والشمول بالنظر الى الواقع

متأخر عنه (قوله فلا يرد ان الافتقار الخ) لان التمسك بهذا الدليل عين الافتقار الى ابطال التسلسل (قوله غير الاستلزام) فلم لايجوز ان يكون التمسك بهذا الدليل مستلزماً لابطال التسلسل لامفتقراً اليه (قوله الى ماقلناه) من ان التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل افتقار الي ابطاله والا كان الملائم أن يقول من غير احتياج الي بطلان التسلسل بدل أن يقول الى ابطال التسلسل (قوله ذلك الخارج) أي الخارج عن جميع الممكنات المتسلسلة (قوله كون الواجب معلولا) أي داخلا في السلسلة مع انه فرض خارجاً عنها واذا كان الواجب داخلا في السلسلة كان معلولا لشيء قبله وكون الواجب معلولا محال فتعين أن يكون ذلك البعض طرفا للسلسلة فتنتهي به السلسلة (قوله بالعكس) اي بطلان التسلسل مفتقر إلى ثبوت الواجب (قوله في جانب العلل) بان نفرض من معلول واحد الى غير النهاية من طرف العلة جملة ومما قبله بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملتين الخ كما ذكره الشارح (قوله والمعلولات الخ) بان نفرض من علة واحدة الى غير النهاية من طرف المعلول جملة ومن بعدها بواحد جملة أخرى ثم نطبق الجملتين الخ (قوله وماذكره بعض الافاضل) هو المحقق الشريف (قوله فلا تطبيق بمجرد ترتب أجزاء الزمان) أي فلا يتصور التطبيق في جميع آحاد النفوس بمجرد ترتب أجزاء الزمان اذ برهان التطبيق انما أجروه في الاصل في آحاد الامور فراد بعض الافاضل انه لايجري التطبيق بين آحاد النفوس باعتبار ترتب أجزاء الزمان وان عاد السائل وقال يكفي في جريان برهان التطبيق في النفوس الناطقة تطبيق أجزائها المرتبة ترتب أجزاء الزمان وان كانت متفاوتة في القلة والكثرة فالجواب ان تلك الاجزاء اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها لم تكن من حيث انها مضافة الى أزمنة حدوثها مجتمعة في الوجود لامتناع اجتماع تلك الازمنة واذا أخذت ذوات النفوس وحدها لم تكن مرتبة فلا يجري فيها برهان التطبيق عند من شرط الاجتماع في الوجود في جريان برهان التطبيق لكن مراد المحشي بيان جريان برهان التطبيق فيها عند من لم يشترط فيه الاجتماع في الوجود بل اكتفى فيه بوجود الامور ولو متعاقبة في أزمنة متعاقبة فالنفوس الناطقة اذا أخذت مضافة الى أزمنة حدوثها كانت موجودات متعاقبة فيجري فيها برهان التطبيق ويبطل عدم تناهيها (قوله فجوابه ان هذا) أي حدوث جملة منها في زمان وحدوث جملة أخرى في زمان آخر (قوله ولو متفاوتة) في القلة والكثرة (قوله أي في الجملة) أي وقت من الاوقات (قوله فلا ضير أيضاً) أي لاضير في عدم انقطاع ماهو وهمي كما لاضير في انقطاع ماهو وهمي (قوله ونظيره نعيم الجنان) فان مايدخل تحت الوجود الخارجي متعاقبا يكون متناهياً وان كان نعيم الجنان لاينتهي الي حد لايتصور آخره (قوله معلومة له تعالى كذلك) فيجري فيها برهان التطبيق فينتقض بمراتب الاعداد والجواب انهم اعتبروا في جريان برهان التطبيق التطبيق بالفعل وادعوا البداهة في ان التطبيق بالفعل لايستحق بدون وجود الآحاد ودخول مراتب

(قوله ويمكن أن يقال أساس العقائد أدلتها التفصيلية) فيه اشعار بضعفه فان الادلة وان كانت أساساً للعقائد لكن كون الكلام أساساً للادلة بعيد جدا وفي قوله ويمكن أن تبقى القاعدة على المعني المصطلح كون المسائل الاصولية أساساً للعقائد وكون الكلام أساساً لتلك المسائل وهما بعيدان جدا ٭وسؤال الدور وارد ومندفع كما في التوجيه الاول وان كانت القاعدة باقية على ظاهرها وفي قوله في الحاشية وقد يقال العقائد مثل الاعتقاد لوجوب الصلاة الخ حمل العقائد على ماذكر وهو في غاية البعد مع البعدين المذكورين وان لم يرد عليه سؤال الدور وفي التوجيه الاول كون الكتاب والسنة أساساً للعقائد وهو ظاهر وكذا كون الكلام أساساً لهما وسؤال الدور مندفع بجواب معقول مقبول مسلم عند الكل فلا تغفل عن ملاحظة المراتب فيما بين التوجيهات المذكورة ولما كان في تطبيق الجواب على السؤال نوع اشكال على بعض الاذهان اردنا نقل تلك الحاشية بتمامها والاشارة الي ماهو المراد قال ٭فان قلت أولا العقائد من الكلام وكون الكلام أساس أساسها يقتضي كون الشئ أساس نفسه اذ لايتوقف الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية وثانياً ان الكلام أساس العقائد لان أساس الاساس أساس والكتاب أساس الكلام لان العقائد من الكلام وأساسها أساسه فالكتاب أساس أساس العقائد فالقرينة الثانية تشمل الكتاب مثل الاولى٭ قلت أولا الحصر المذكور ممنوع فان سلم فالعقائد بحسب الاعتداد بها تتوقف على الكتاب المتوقف على العقائد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من أساس الشئ هو الاساس بالذات وان سلم فأساس الفن مايتوقف عليه لابعض مسائله

الاعداد بحسب علمه تعالى لايستلزم الوجود فلا نقض بها (قوله لو وجدت) أى لو وجدت في الخارج أوفي الذهن مفصلا (قوله وهو لايكون الا واحدا) فلا احتياج الى قوله الواحد (قوله أى صانعان الخ) اشارة الي أن الاله عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة (قوله محل تأمل) لان قوله فلا يمكن أن يصدق مفهوم واجب الوجود الا على ذات واحدة مشعر بكون المدعي عدم تعدد الواجب مطلقاً سواء كان قادراً أولا والدليل المذكور لايثبته بل انما يثبت عدم تعدد الصانع القادر (قوله على وجه الصنع) لان الواجب عندهم هو الصانع القادر قدرة تامة فاذا أطلق الواجب تبادر منه ذلك أى أن يكون صانعاً قادراً (قوله وكذا الايجاب) أى كون الواجب موجباً لامختاراً (قوله لكن يرد على هذا) أى على ان الايجاب نقصان والفرق ان ايجاب الصفة كمال وايجاب غيرها نقصان (قوله وههنا) أي فى برهان التمانع (قوله الاول النقض الخ) انما هو على خلاصة الدليل وهي انه اما أن يحصل الامران أولا يحصل وكل منهما محال فتدبر (قوله أو لايحصل أحدهما) أى أحد مقتضى الذات والارادة (قوله فيلزم العجز) على تقدير عدم حصول مقتضي الارادة (قوله أو تخلف المعلول) على تقدير عدم حصول مقتضي الذات (قوله الثاني الحل) أى النقض التفصيلى أى لانسلم ان عدم قدرة أحدهما عجز لجواز أن يكون متعلق القدرة ممتنعاً بالغير أى بسبب ايجاب الآخر خلافه والممتنع بالغير ليس بمقدور وعدم القدرة عليه ليس بعجز (قوله نفرض التعلقين معاً) أي تعلقي الارادتين (قوله وهو لايمكن) لان ايجاب الذات مقدم على تعلق الارادة فلا يكونان معا فلا يرد النقض (قوله بالممكن الصرف) وعدم القدرة على الممكن عجز فعدم قدرة أحد الالهين على الممكن عجز فثبتت المقدمة الممنوعة (قوله أى لاتدافع) الظاهر أن يقال أى لا امتناع اجتماع في الوجود بين الارادتين (قوله بل التدافع) بل امتناع الاجتماع فى الوجود بين المرادين (قوله معناه الاصطلاحي) وهو امتناع اجتماع وصفين وجوديين في محل واحد بل أراد به امتناع الاجتماع فى الوجود (قوله لان الضدين الخ) فالارادتان على تقدير كونهما ضدين يجوز حصولهما فى محلين فلا احتياج فى اثبات تعلق امكان كل منهما بكل واحد من حركة زيد وسكونه الى نفى التضاد بينهما بل يكفى فيه نفي امتناع اجتماعهما فى الوجود (قوله الى نفيه) أي الي نفى المعنى الاصطلاحي للتضاد (قوله فلا كفاية فى نفيه) أى لايكفي نفي التضاد فى امكان الاجتماع في محل واحد لجواز أن يكون مانع آخر غير التضاد من الاجتماع فى محل واحد (قوله أي دليلهما) يريد ان ليس المراد من الامارة مايفيد الظن بل المراد مايفيد اليقين (قوله اذ يلزمه الاحتياج الخ) فيه ان أمارة الحدوث والامكان أي علامته كافية فى المنافاة لكون الصانع واحدا حيا وقد ثبت من قبل ان الصانع لابد أن يكون واجباً قادراً قدرة تامة (قوله وهم لايقولون الخ) وانما يقولون بتخلف المراد عن المشيئة التفويضية وهو ليس بعجز (قوله بأحدهما ابتداء) بدون وقوع التمانع بينهما لان امكان التمانع

وان سلم فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس فليتأمل وقوله الحصر المذكور ممنوع رد لقوله اذ لايتوقف الخ لكنه جواب جدلي والثاني جواب تحقيقي وقوله المتبادر.ن (٢٧٤) اساس الشيء هو الاساس بالذات أي لا المطلق منع للمقدمة الاولى من السؤال الثاني وهي قوله الكلام أساس العقائد وقوله وان سلم فأساس الفن هو مايتوقف عليه اشارة الى رد قوله والكتاب أساس الكلام لكنهما جوابان جدليان والجواب التحقيقي هو الجواب الثالث وهو قوله فأساس الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون أساساً لاساسها من حيث هو أساس أى لا يكون الكلام أساسا لاساس العقائد من حيث هو أساس فلا ينتج كون الكلام أساسا للعقائد وهذا أيضا رد للمقدمة الاولى من السؤال الثانى لكن الاولى فى العبارة أن يقول الكلام أساس الكتاب بالذات والكتاب أساس العقائد من حيث الاعتداد فلا ينتج كون الكلام أساس العقائد وأيضاً كان اللائق أن يكون متقدما على الجواب الثاني لكن أراد أن يجمع بين الجدلين فتأمل ولا تكن من القاصرين المحتجبين بالاستار الضعيفة* ونحن نقول الظاهر المتبادر أن مراد (أن) الشارح من قوله علم الشرائع والاحكام العلوم الشرعية مطلقاً ولا يلزم ان يكون الكلام مبني نفسه كما يقال أساس الدار جزؤها ومبني القضية أطرافها فحينئذ يكون قوله وأساس قواعد عقائد الاسلام تخصيصاً بعد التعميم لاجل الاهتمام أو ماعدا علم الكلام

لا يستلزم وقوعه (قوله وتمنع الملازمة) أي لا نسلم أن تعدد الاله يستلزم التكوين بالفعل ولما كانت هذه الملازمة مستدلا عليها رجع المنع الى مقدمة من دليلها (قوله على تقدير) أي على تقدير أن يراد بعدم التكون عدم التكون بالفعل (قوله على آخر) أى على تقدير أن يراد بعدم التكون عدم التكون بالامكان (قوله ان أريد بالفساد) فى قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الاالله لفسدتا الآية (قوله فتقريره) أي تقرير قوله تعالى لو كان الخ (قوله فلان من شأن الاله كمال القدرة) ولو كان تكون السماء والارض بمجموع القدرتين لم يكن شيء من القدرتين كمال القدرة فلم يكن شيء من الالهين كامل القدرة ومن شأن الاله كمال القدرة فلم يكن شيء منهما الها (قوله عند الاستاذ) وهو أبو إسحق الاسفرايني فانه قال أفعال العباد بمجموع القدرتين قدرة الرب وقدرة العبد (قوله ولا استحالة فيه) أي فى ارادة أحد الالهين الوجود الحاصل بقدرة الآخر وفي تفويض أحدهما ايجاد الامور الى الآخر (قوله مطلقاً) أي سواء كان مؤثراً في السماء والارض أولا (قوله التمكن فيهما) أي أن يكون الله تعالى متمكناً في الارض والسماء لانه تعالي منزه عن المكان (قوله فالحق) أي وان كان الظاهر من الآية تعدد الصانع المؤثر فى السماء والارض فالحق الخ (قوله اذ التوارد باطل) فليس وجود السماء والارض تأثير كل واحد من الالهين فيهما أي توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد بالشخص (قوله فيلزم انعدام الكل) ان كان تأثيرهما على سبيل الاجتماع (قوله أو البعض) ان كان تأثيرهما على سبيل التوزيع (قوله عند عدم كون أحدهما الخ) وعدم كون أحدهما صانعا ببرهان التمانع يرد عليه ان كون الملازمة قطعية حينئذ يستفاد من برهان التمانع فلا يفيد قطع النظر عن برهان التمانع لاالآية اذ لوقطع النظر عن برهان التمانع يحتمل أن توجد السماء والارض بتأثيرهما باتفاقهما ولا يلزم الفساد فتدبر (قوله لانه جزء علة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على سبيل الاجتماع (قوله أو علة تامة) على تقدير أن يكون تأثيرهما على سبيل التوزيع (قوله كلا) على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل الاجتماع (قوله أو بعضاً) على تقدير تأثيرهما فيهما على سبيل التوزيع (قوله على الاطلاق) أي سواء حملت الآية الكريمة على نفي تقدير تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض أو على نفي تعدد الصانع مطلقاً (قوله لو تعدد الواجب الخ) هذه الآية على هذا المعني اخراج لها عن الظاهر بالكلية من غير ضرورة وهو مردود (قوله لم يكن العالم ممكناً) لكن العالم ممكن بل موجود فالواجب القادر ليس بمتعدد (قوله والا لأمكن الخ) أي ولو كان العالم ممكناً على تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لأمكن التمانع للواجبين القادرين على الكمال لكن التمانع لايستلزم المحال فعلي تقدير تعدد الواجب القادر على الكمال لم يكن العالم ممكناً وهو المطلوب (قوله لو أريد باللازم الخ) قال فى الحاشية يعني يمكن أن يراد بالازم ذلك ويقدر الدليل هكذا لو وجد صانعان لامكن التمانع بينهما بان يريد كل منهما ايجاد المصنوع وعلى وجه الاستدلال أمكن

فيكون مقابلا لسائر العلوم الشرعية والمراد من القواعد المسائل كقولنا الله عالم مثلا ومن الكلام العلم المدون فانه لو لم يكن مدونا لما وضعت تلك المسائل أو نقول المراد من الكلام الملكة أو نقول المراد من القاعدة البناء مجازا تسمية للكل باسم الجزء كانه قال أساس بناء العقائد ويحتمل ان يكون المراد من القاعدة المعنى الاصطلاحي ... ويطلق الكلام على مجموع المسائل الاصولية والكتاب والسنة بطريق التغليب أو على الكتاب والسنة بطريق الاستعارة والجامع هو السببية في حصول العلم والمعرفة (قوله أي علم يعرف به ذلك) يعنى ان المراد من العلم المسائل لا التصديق ولا الملكة *وذلك اشارة الى المجموع (قوله فالمراد هو المعنى الاضافي) الاضافة لادنى ملابسة وهذا المعنى هو الظاهر المتبادر (قوله ويمكن ان يراد الخ)اشارة الى ضعفه (قوله فنسبة الوسم الى الكلام الخ)جواب سؤال مقدر تقديره اذا أريد المعنى اللقبي يكون موسوما به أيضاً فلم خصص النسبة بالكلام فقال لكونه أشهر والاولى ان يقول لشهرته لان الاول غير مشهور والعبارة أخصر (قوله اشارة الى فائدة من فوائده) نقل عنه فيه رد ان فائدته منحصرة فيه على ما صرحوا به انتهى فان من فوائده تصديق النبي عليه السلام فيما جاء به والخلاص من السيف والقتل وسبي الاولاد ونهب الاموال والخراج والجزية في الدنيا والنيل للسعادة الابدية والنجاة من أنواع العذاب في الآخرة ويمكن أن يقال ان مراد القائلين بحصر فائدته في النجاة من الشكوك والاوهام ان فائدته هي حصول اليقين بالاشياء على ما هي عليه والبواقي لازمة لهذه الفائدة (قوله فلرجحان الشك على الوهم الخ) قيل عليه ان الوهم راجح

أن لا يوجد المصنوع مع وجود علته وهي ارادة كل منهما لامتناع أن يوجد بهما أو بكل منهما أو بأحدهما لكن حمل الفساد في الآية الكريمة على هذا المعنى مما لا يخفى بعده فليتأمل انتهى كلامه (قوله لتم الامر) أي كون الملازمة قطعية (قوله لكنه بعيد) أي ان يراد باللازم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة للتكون بعيد (قوله لان الحادث الخ) قال في الحاشية يعني لما دل على انتفاء تعدد الآلهة في الزمان الماضي تم المقصود لان تعدد الاله بعد الانتفاء في الزمان الماضي لو كان متعددا في الآن أو في الاستقبال لكان حادثا ولم يصلح أن يكون الهاً انتهى كلامه (قوله بالترادف التساوي) فلا يرد عليه قول الشارح لكنه ليس بمستقيم (قوله وسيجيء تأويله) أي في كلام الشارح في شرح قول المصنف لا هو ولا غيره فطالبه ثم (قوله لا يتعلق بايجاد شيء) أي لا يحتاج وجودها الى شيء (قوله وهذه جهالة بينة) أي عدم احتياج صفات الله في وجودها الى غيرها لان الصفة محتاجة في وجودها الى موصوفها بديهة واتفاقا (قوله قالوا كلامنا في القديم) أي قالوا كل ما هو قديم فهو واجب لذاته والقديم بالذات هو الموجود الذي لا يحتاج في وجوده الى غيره (قوله بوجوب الصفات) أي بكون الصفات واجبة لذاتها (قوله وأما الاعراض الخ)جواب دخل مقدر وهو أن يقال هذا المنع بعينه وارد على دليلهم على تجدد الاعراض أي لا نسلم انه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لم لا يجوز أن تكون الاعراض باقية ويكون البقاء نفسها لا معنى زائداً عليها فلا يلزم قيام العرض بالعرض والسند مساو للمنع وحاصل الجواب ابطال للسند المساوي وهو ابطال كون بقاء الاعراض نفسها واثبات بقاء الاعراض غيرها فلو كانت باقية يلزم قيام العرض بالعرض (قوله فبقاؤها غيرها) والبقاء معنى فلو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض وهو باطل فلم يجز كون الاعراض باقية فتكون متجددة (قوله لكن يرد الخ) هذا ابطال كون البقاء نفس الصفة بأن البقاء مضاف الى الصفة والمضاف لا يكون نفس المضاف اليه فهذا الاعتراض ابطال للسند المساوي (قوله فان أرادوا الخ) أي إن أرادوا بالسند وهو كون بقاء نفس الصفة أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الصفة لم يرد عليه إبطال لكن يرد على دليل تجدد الاعراض هذا المنع مع السند المذكور بعينه بأن يقال لا نسلم أنه لو كانت الاعراض باقية يلزم قيام العرض بالعرض لم لا يجوز أن يكون البقاء نفس العرض بمعنى أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الاعراض فلا يلزم من بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض فلا يتم دليلهم على تجدد الاعراض (قوله عدم الزيادة) أي أن لا يكون البقاء موجوداً زائداً على الصفة (قوله بهذا المعنى الخ) أي بمعنى أن لا يكون بقاء الاعراض موجوداً زائداً عليها (قوله لان ذلك الخ) تعليل لقوله فلا يرد (قوله فلا يصدر عن القديم بالايجاب) لان الصادر عن القديم بالايجاب يلزم أن يكون قديما (قوله والا) أي وان لم يكن له مدخل الخ (قوله تأمل) بل هما ثابتان بالشرع (قوله حتى يكون عرضاً) فيلزم من كون العرض باقياً قيام العرض

في الظلمة فان الوهم لايزول الا بالدليل القطعي اليقيني والشك يزول بأي دليل كان من القطعي والظني والجواب ان الراجحية والمرجوحية بينهما ليست بالنسبة الى عسر الزوال ويسره بل بالنظر الى انكشاف الامر عن القلب وانجلائه وعدم انجلائه والنفس عند الشك متحيرة في الظلمة لا ترى شيئاً من الجوانب وعند الوهم ليست كذلك فانها ترى بعض الجوانب وتميز في الجملة والظاهر ان اضافة الغياهب الى الشكوك والظلمة الى الاوهام من قبيل اضافة المشبه به الى المشبه لامن قبيل اضافة المسبب الى السبب أي الظلمات الحاصلة من الشكوك والاوهام كما قيل (قوله هما متحدان بالذات) الاولى أن يقال متحد بالذات كما يقال هما واحد لا واحدان وكما يقال زيد وعمرو وبكر متحد بالماهية لا متحدون لكنه نظر الى المناسبة اللفظية وراعى جانب اللفظ ومشاكلته (قوله فان الشريعة من حيث انها تطاع دين ومن حيث انها تملى وتكتب ملة) فكلاهما عبارتان عن الشريعة لكن لكل واحد منهما جهة غير جهة الآخر وانما اكتفى بجهة وان كان لكل واحد جهات لانه يكفي في الفرق (قوله والاملال الخ) جواب عما يقال ان الملة من المضاعف والاملال من الناقص فما وجه قوله من حيث انها تملى فأجاب بأنهما بمعني واحد فان قلت لم لم يقل من أول الامر

(كلي)

من حيث انها تمل وتكتب ملة حتى لا يرد السؤال قلت لان في كون الاملال بمعني الكتابة نوع خفاء بخلاف الاملاء (قوله وقيل من حيث انها يجتمع عليها ملة) إشعار بضعفه لانه لا يناسب بهذه الحيثية معناه اللغوي فلا مدخل لها في التسمية اللهم الا أن يدعي

بالعرض (قوله وهو) أي كون الزائد أمرا موجوداً ممنوع (قوله أيضا) أي كما أن كون البقاء بمعني زائدا ممنوع (قوله ان تفسير القيام) أي قيام الشيء بغيره بالتبعية في تحيز ذلك الغير (قوله هذا رد اجمالى) ويمكن أن يكون معارضة دالة على بقاء الاعراض تقريرها ان القول ببقاء الاجسام وعدم بقاء الاعراض تحكم ولما أجمعوا على بقاء الاجسام ثبت بقاء الاعراض (قوله كيف لا) أي كيف لا يكون غير مسلم (قوله مع عدم جواز اطلاق اللازم) أي اطلاق موهم النقص على الله تعالى (قوله كون ما اليه الانحلال الخ) فيه نظر بل كون ما اليه الانحلال مامنه التركيب انما يعتبر في مفهوم الانحلال لان الانحلال عبارة عن فساد التركيب وانتقاضه وأما التبعض والتجزى فهما بمعني مطلق الانقسام لغة سواء كان الانقسام مامنه التركيب أو غيره (قوله وهذا المعني) أي كونه تعالى من جنس الاشياء (قوله فلا يلزم التركيب) نعم يلزم مشاركته تعالى للاشياء في تمام الماهية فيلزم الامكان وهو محال (قوله له نوعان) أحدهما الامتداد القائم بالجسم والآخر الامتداد القائم بنفسه (قوله عند القائل بوجود الخلاء) وهو أفلاطون فانه قائل بوجود الخلو والسطح والجسم التعليمي كما هو قائل بالبعد الموجود القائم بنفسه المجرد عن المواد الجسمانية وهذا بناء على ان قول الشارح عند القائل بوجود الخلاء متعلق بمجموع النوعين لا متعلق بالنوع الثاني فقط (قوله وأما عند أصحاب السطح) أى عند من يجعل التحيز السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوي (قوله فله النوع الاول فقط) أي للبعد الموجود وهو الخط والسطح والجسم التعليمي فانهم لا يقولون بان المكان البعد الموجود القائم بنفسه بل المكان عندهم هو السطح (قوله هذا) أى لزوم القدم (قوله على وجود الحيز) لان القديم هو الموجود الذى لا يكون وجوده مسبوقا بعدمه وهو خلاف مذهب المتكلمين لان مذهبهم هو أن الحيز بعد موهوم فلم يثبت بهذا الدليل أن لا يكون الله تعالى متحيزاً على مذهب المتكلمين (قوله والالجاز الخ) أي وان لم يكن الدليل مبنياً على تناهي الابعاد يرد عليه انا لا نسلم انه لو كان الله تعالى مساويا للحيز لزم أن يكون الله تعالي متناهياً لجواز أن يساوى تعالي الحيز الغير المتناهي فلا يلزم أن يكون تعالى متناهياً (قوله نعم يلزم التجزى) وقد ثبت انه تعالى منزه عن التجزي (قوله لكن الكلام) أي المأخوذ في الدليل في لزوم التناهي (قوله الوجوب والقدم) ويلزم من تعدد الوجوب تعدد الواجب (قوله الافي الواجب) فتعدد تلك الصفة يستلزم تعدد الواجب (قوله ومعني الصورة الخ) فمعني خلق آدم على صورته خلقه على صفاته من العلم والقدرة والارادة وغيرها (قوله اذ يفهم منه) أى من قوله فلا يماثله بوجه من الوجوه (قوله كما سيجيء) من قول الشارح والظاهر انه لا مخالفة الخ (قوله انه يجوز الخ) أى لا نسلم ان الجهل ببعض الامور نقص لجواز أن يأبى عن تعلق العلم به والجواب انهم ادعوا بداهة إن ذوات الامور ومفهوماتها تقتضى صحة المعلومية (قوله كالممتنعات الخ) أى كما ان الممتنعات غير قابلة لتعلق القدرة (قوله وهذا العلم) أى العلم على وجه

ان الملة قد جاءت في اللغة بمعنى الجمع ونجم الملة فى عبارة الشرح من قبيل التشبيه لا الاستعارة لان طرفي التشبية مذكوران معا (قوله قوله في دار السلام أي الجنة الخ) يحتمل ان يكون المراد المعنى الاضافى أو المعنى اللقبي ولم يتعرض المحشي للمعنى الاضافى هنا اما لكونه احتمالا بعيداً أو لا كتفائه بما سبق في مثله ويمكن تعميم قوله سميت على وجه يشمل المعنى الاضافي أيضا والوجوه المذكورة جارية في كلا المعنيين (قوله لسلامة أهلها الخ) هذا هو الظاهر ولهذا قدم والسلام مصدر بمعنى السلامة (قوله ولان خزنة الجنة الخ) الاولى ان يقول أولان لانه لا قطع بكون التسمية عن هذه الوجوه بل كل واحد محتمل وهذا الوجه ضعيف لان الدنيا أيضا دار السلام بهذا المعنى ولادخل لخصوصية كون المسلمين خزنة (قوله ولان السلام اسم من أسماء الله تعالى) ولا يخفى ان اضافة الدار حينئذ الى ربها بخلاف كلا الوجهين الاولين فلا وجه لقوله ولأن* ولما كان مظنة ان يقال ان الدنيا أيضاً داره تعالى فلم خصصت الجنة بهذه الاضافة أجاب بانه أضيف تشريفاً وتكريماً للجنة كما يقال الكعبة بيت الله تعالى ولما كان مظنة ان يقال التشريف يحصل باضافتها الى أي اسم كان

كلى (قوله والقدرة تنافيه) يعنى ان قول الشارح ولا يقدر على أكثر من واحد يفهم منه انه تعالى قادر على واحد عند الفلاسفة ومذهبهم انه تعالى موجب لامختار والقدرة انما تكون فى الفاعل المختار دون الموجب (قوله مشيئة الفعل) الذى هو الفيض والجود (قوله على زيادة المفهوم) أى مفهوم العلم ومفهوم القدرة وغيرهما (قوله في زيادة الحقيقة) أى حقيقة العلم وحقيقة القدرة الموجودتين وغيرهما (قوله ان أراد اقتضاء الخ) أى ان أراد أن صدق المشتق على شي يقتضي أن يكون المأخذ موجوداً في الخارج قائماً بذلك الشئ (قوله بمثل الواجب والموجود) فانهما صادقان على البارى تعالى مع انه لايثبت الوجوب فى الموجود فى الخارج (قوله فلا يتم بذلك الخ) لان اتصاف شئ بصفة لايستلزم وجود تلك الصفة فى الخارج (قوله غرضهم) وهو كون صفاته موجودة في الخارج قائمة بذاته تعالى (قوله وقد فرعوا الخ) أى قالوا صفات الواجب أزلية والا يلزم قيام الحوادث الموجودة بذاته تعالي وهو ممتنع ولما لم يتم دليل كون صفاته تعالي موجودة فى الخارج لم يتم دليل كونها أزلية لابتنائه على وجود الصفات فى الخارج (قوله عليه) أي على كون صفاته تعالى موجودة في الخارج (قوله صفة حقيقية أيضاً) أى كما ان العلم ليس صفة حقيقية له تعالى فلو كان مرادهم بقولهم انه تعالى عالم لا علم له انه لاعلم صفة موجودة له تعالي فالمناسب لهم أن يقولوا انه تعالي عالم لاعالمية له تعالي ويريدوا بهانه لاعالمية صفة موجودة له تعالى (قوله وعلمه عين ذاته) اذ المتبادر منه انه لاعلم له تعالي زائد على ذاته أصلا لاصفة موجودة ولاصفة معدومة (قوله بل المدلول اضافة التميز) أي دلالة صدور الافعال المتقنة انما هي على اضافة التميز (قوله الانكشاف) أي على انه ينكشف عنده الاشياء لاعلى أن علمه تعالى صفة موجودة في الخارج (قوله لاتثبت الخ) أى لايدل دليل على وجود الصفات القديمة بذاته تعالى بل انما يدل على ان له تعالى تعلقاً بالمعلومات وتعلقاً بالمقدورات وتعلقا بالمسموعات وتعلقا بالمبصرات وغير ذلك (قوله لهم أن يقولوا الخ) أي ان أريد انه يلزمكم كون مفهوم العلم نفس مفهوم القدرة فلزومه ممنوع وان أريد انه يلزمكم كون ذات العلم نفس ذات القدرة فلزومه مسلم واستحالته ممنوعة (قوله قائم بذاته الخ) فلا يلزم من كون العلم غير الواجب أن يكون الواجب غير قائم بذاته (قوله لانه عين ذاته) ليس معنى كون علمه تعالي عين ذاته ان له ذاتا وصفة وهما متحدان بل معناه ان ذاته تعالي يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة* مثلا ذاتك ليست كافية حينئذ في انكشاف الاشياء عليك بل تحتاج فى ذلك الى صفة العلم التي تقوم لك بخلاف ذاته تعالى فانه لا يحتاج فى انكشاف الاشياء عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات بأسرها منكشفة عليه تعالي لاجل ذاته تعالي فذاته بهذا الاعتبار حقيقة العلم وهو معنى كون علمه تعالى عين ذاته وكذا الحال فى سائر صفاته تعالى ومآل هذا الكلام الى نفى الصفات مع حصول ثمراتها من الذات وحدها (قوله وبين الصفات بعضها مع بعض) فيه ان مغايرة الصفات الموجودة القديمة

من أسمائه تعالى فلم خصص اسم السلام أجاب بعد تبين معنى الاسم المذكور بانه ظاهر (قوله هو الذى منه وبه السلامة) يعني نشأ منه السلامة الى الخلق وبه السلامة على الدوام من كل مالا يليق بحضرته تعالى وحينئذ يكون بمعني السالم والمسلم وفيه انه صفة واحدة لا يكون باطلاق واحد لازما ومتعديا معا اللهم

الاأن يقال ان كلا من المثنيين على تقدير وقال بعض الافاضل هو الذي سلم ذاته عن العيب وصفاته عن النقص وأفعاله عن الشر (قال الشارح يشتمل من هذا الفن الخ) حال من المفعول قدم عليه اهتماما لبيان كون غرر الفرائد من هذا الفن الشريف وقيل لاجل ربط قوله في ضمن فصول بالغرر الفرائد (٢٧٨) جمع فريدة وهي الدرة الكبيرة المنفردة في الصدف والمراد بها ههنا المسائل الكلامية بطريق الاستعارة المصرحة وهي ذكر المشبه به وارادة المشبه والغرة في الاصل البياض الذي في جبهة الفرس ثم استعير واستعمل في أنفس كل جنس وخياره والمراد ههنا خيار المسائل الكلامية وخلاصتها والفوائد جمع فائدة ودررها حسانها وكرامها شبه بعض الفوائد بالدرر في اللطافة والنفاسة ثم استعير اسم المشبه به له استعارة مصرحة (في ضمن فصول) أي الكائنة في ضمن فصول فهي صفة في المعني للغرر والدرر والمراد من الفصول العبارات التي تنفرد كل واحدة منها بمسئلة من مسائل هـذا الفن وهي باعتبار ما في ضمنها ويدل عليها قواعد لدين الاسلام أو نقول هي باعتبار ذاتها قواعد ادعاء ومبالغة واذا كانت هذه العبارات قواعد فكيف ما في ضمنها وقيل المراد منها المسائل. وهذا وان كان ملائماً للقواعد والاصول لكن يأباه قوله في ضمن * واثناء الشيء أواسطه وهي جمع ثني يقال أنفذت كذا ثني كتلا أي في طيه والمراد من الفصوص (عندهم) الالفاظ الواضحة الدلالات على المعاني المرادة منها وقوله لليقين جواهر وفصوص تشبيه لا استعارة لكون الطرفين مذكورين ويمكن ان يكون اليقين استعارة مكنية للقصر العالي والبناء المرادين ويكون الجواهر والفصوص له تخييلا فحينئذ يكون المراد من الفصوص

للذات وجواز انفكاكها عنها يستلزم كونها ذوات فيبطل التوحيد فنفي المغايرة بين الذات والصفات كاف في دفع لزوم إبطال التوحيد لتعدد الصفات فيكون نفي المغايرة بين الذات والصفات جوابا تاما والظاهر ان أصل الجواب منع مقدمة من متمسك المعتزلة قائلة إن في اثبات الصفات ابطال التوحيد ونفي مغايرة الصفات للذات سند للمنع فذكر السند اشارة الى المنع وهو الجواب ولذا قال أشار الى الجواب فتدبر (قوله قد اقتصر على الاول) وهو نفي التغاير بين الذات والصفات (قوله الى أن التعدد) أي تعدد القدماء المبطل للتوحيد (قوله فرع التغاير) أي جواز الانفكاك (قوله وبه يعلم الجواب الخ) أي بأن التعدد فرع التغاير والجواب هو نفي التغاير بين بعض الصفات وبعضها (قوله إذ ليست متغايرة) أي ليس بعضها منفكا عن بعض (قوله بيان حكم الصفات) أي نفي التغاير بين الصفات بعضها مع بعض لاعدم التغاير بين الذات والصفات وحكم الصفات لم يذكر في الجواب ولذا قال أشار الى الجواب (قوله قوله لاهو) أي ليست الصفات عين الذات فلا مدخل له لان معنى لاهو أن الصفات ليست عين الذات ونفي كون الصفات عين الذات ليس له دخل في الجواب بل الجواب نفي مغايرة الصفات للذات هنا * وقد عرفت ان الجواب منع مقدمة من متمسك المعتزلة فقوله لاهو سند للمنع كما ان قوله لاغيره سند آخر له (قوله على انه لايلزم الخ) فيكفي فيه نفي المغايرة بين الذات والصفات فيكون الجواب تاما (قوله فلا يرد السؤال) أي سؤال الشارح بقوله ولقائل الخ (قوله على ان قوله تعالى الخ) قال في الحاشية .قال الامام الرازي فسر المتكلمون قول النصارى ثالث ثلثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات. واقنوم الابن وهو الكلمة واقنوم الروح وهو الحياة وهذا الجواب مبني على هذا التفسير انتهى كلامه وقوله وهذا الجواب أي جواب الشارح بقوله لزمهم ذلك (قوله على علية المأخذ) وهو القول منهم. والقول بما يوجب الكفر التزام للكفر (قوله تعين ذلك منهم) أي وقع منهم التزام الكفر وهو قولهم بما يوجب الكفر أي قولهم بأن الله تعالى ثالث ثلثة (قوله عن الاتحاد) أي اتحاد الصفات مع الذات (قوله فأربعة) الذات وثلث صفات (قوله فيكون أعم) فيكون الواحد عددا (قوله وقد يجاب أيضاً الخ) أي لانسلم ان في اثبات الصفات القول بالقدماء لجواز أن يكون القديم هو الازلي القائم بنفسه ولا تكون الصفات قدماء لعدم قيامها بأنفسها (قوله هو الازلي القائم بنفسه) والقديم بهذا المعنى لايصدق على صفاته تعالى لكونها قائمة بذاته تعالى فلا يلزم من اثبات الصفات القول بتعدد القدماء (قوله ولو سلم الخ) أي سلمنا ان في اثبات الصفات القول بالقدماء لكن لانسلم أن القول بتعدد القدماء مطلقاً كفر بل الكفر تعدد القدماء بالذات بمعني انها غير محتاجة في وجودها الى الغير (قوله تعدد القدماء بالذات) بمعني عدم المسبوقية بالغير. وقدم الصفات زماني بمعني عدم المسبوقية بالعدم (قوله لايوافق الخ) فيه انه لامذهب للمانع من حيث انه مانع ويجوز أن يكون منعه مخالفاً لمذهبه (قوله مذهب المتكلمين) لان القديم

الاحجار الثمينة الكثيرة القيمة لا فصوص الخواتم وقيل المراد أهل اليقين وقيل المعني المتيقن أي من شأنه ان يتيقن (مع غاية من التنقيح والتهذيب) وهما متقاربا المعنى وحاصلهما المتطهرون من الحشو والزوائد وعدم خلط المسائل الحكمية والعلوم العربية (ونهاية من حسن التنظيم والترتيب) تحسين وتعريف لتركيب المسائل بعضها مع بعض وايراد كل منها في أحسن مواضعه وأليقها فلما عرفه ومدحه أولا مدحا بليغاً بكونه أصل العلوم الدينية وأنفعها وأعظمها وأجلها ثم مدح المختصر وبالغ في مدحه باعتبار نفس مسائله معنى ولفظا ولطائفها وشرائفها في ذواتها وباعتبار وقوع كل منها بالنسبة الى غيرها في أحسن مواقعها علم ان المتعلمين يميلون اليه والمحصلون يضطرون الى تحصيله ويكون متداولا بين المسلمين وهو حقيق لان يشرح شرحا كاملا وجدير بان يشتغل في توضيحه وتبيينه فقال (فحاولت ان أشرحه الخ) ولو قال بعد توصيف المختصر بالاوصاف المذكورة وكان محتاجا الى الشرح وايراد الدلائل ورفع الشبه والشكوك لكان الجزاء أوضح ارتباطاً وأزيد التصاقا (قوله شرحا يفصل مجملاته الى قوله وتكثير للفوائد مع تجريد) مشتمل على الصنائع والاطائف من الترصيع في كل فقرة وذكر الامور المتقابلة والمتناسبة والاشارة الى الكتب المعتبرة ولكن في قوله * ومتجافياً عن طرفي الاقتصاد الاطناب والاخلال * شهادة على خلاف مايدعيه والاولى ان يقول ومتجافياً عن الايجاز والاخلال ليكون خالياً عن الاطناب ومقابلا للفقرة الاولى (قوله مجموعهما بدل من الطرفين) أي بدل الكل من الكل وقيل يجوز ان يكون

عندهم هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بعدم سواء كان قائماً بنفسه كذاته أو بالغير كصفاته تعالى وأيضاً لا يقولون بالقديم بالذات بل القديم عندهم هو القديم بالزمان (قوله من أنه) أى كون الصفات ممكنة (قوله قالوا بقدم المشيئة الخ) كما سيصرح به الشارح رضى الله عنه في بحث الارادة (قوله فالتفريع) المذكور وهو قول الشارح ولصعوبة هذا المقام ذهب الكرامية الى قدم الصفات (قوله قالوا بقال الخ) أي استدل الاشاعرة على ان الغيرية عبارة عن كون الموجودين بحيث يتصور وجود أحدهما مع الآخر أى يمكن الانفكاك بينهما بانه يقال فى العرف واللغة مافى الدار غير زيد مع ان فى الدار زيدا وعلمه وقدرته فتعين ان معنى مافى الدار غير زيد فى العرف واللغة هو أنه شئ يمكن الانفكاك بينه وبين زيد (قوله بان المراد بالغير الخ) أي لابد أن يكون المراد بالغير فى قولهم مافى الدار غير زيد فرداً آخر من الانسان (قوله وإلا يلزم الخ) أي وان لم يكن المراد بالغير فرداً آخر بل أريد به ما يمكن انفكاكه عن زيد لم يصح نفيه والا يلزم أن لا يغاير زيد ثوبه وهو باطل للقطع بالمغايرة بين زيد وثوبه (قوله فلا نقض الخ) أي لو قيل فى تعريف الغيرية انها موجودة أى يمكن الانفكاك بينهما بحسب الوجود بأن يكون أحدهما موجوداً والآخر معدوماً ينتقض تعريف الغيرية بالجسمين القديمين أي لا يصدق التعريف عليهما بعدم الانفكاك بينهما فى الوجود مع انهما غيران فلا يكون جامعا واذا زيد في التعريف قيد آخر وهو أو بحسب الحيز يدخل الجسمان القديمان في التعريف لانفكاك كل منهما عن الآخر في الحيز اذ لكل منهما حيز مغاير لحيز الآخر يرد عليه انه لم يثبت وجود الجسمين (قوله القديمين) بل هما مفروضان ولا ينتقض التعريف بالمفروضات بل بالامور المحققة المخلة بالطرد والعكس فلا حاجة الى زيادة قيد آخر في التعريف للاحتراز عنهما (قوله لكن يرد الالهان الخ) لعدم الانفكاك بينهما في الوجود وهو ظاهر ولا في الحيز اذ الانفكاك بينهما في الحيز أن يكون لكل منهما حيز غير حيز الآخر ولا حيز للاله فلا يصدق عليهما تعريف الغيرين مع انهما غيران جزما * ويرد عليه ماذكرنا من انه لا نقض بالمفروضات فتدبر (قوله بحسب الحيز ظاهرا) اذ الانفكاك بين الشيئين بحسب الحيز أن يكون لكل منهما حيز ولا حيز لذاته تعالى ولا لصفاته فينعدم بينهما الانفكاك بحسب الحيز فلا يتحقق التغاير بين ذاته تعالى وصفاته (قوله غير كاف) في نفى الغير بل لابد فيه من عدم الانفكاك بحسب الحيز وفيه انه قد عرفت انه لا نقض بالمفروضات ولا حاجة في تعريف الغيرية الى قيد أو بحسب الحيز فلا حاجة في نفى الغيرية الى قيد عدم الانفكاك بحسب الحيز فتدبر (قوله كما عرفت) فى النقض بالجسمين القديمين (قوله عن الاستلزام) أى استلزام وجود العشرة لوجود الواحد واستلزام عدمها عدمه (قوله فتخالف الوجودين) أى وجود العشرة ووجود الواحد (قوله والعدمين) أى عدم العشرة وعدم الواحد (قوله بين العدمين باطل) أى استلزام عدم العشرة لعدم الواحد باطل (قوله عدم

كل منهما بدل البعض وهو خطأ من حيث المعنى والا لكان المراد من نسبة التجافي الى الطرفين التجافي عن أحدهما (قوله ولما تعدد المتبوع معنى أجرى الاعراب على كل منهما) أقول هكذا حال جميع الالفاظ المركبة التي وقع مجموعها بدلا سواء تعدد متبوعها أولا كما يقال شاة نظيفة جلدها ولحمها وعظمها والخنزير نجس جلده ولحمه وعظمه وارتكاب التعدد في الجميع تكلف والاولى ان يقال لما كان كل منهما كلمة مستقلة دالة على معنى في نفسها أجرى على كل واحدة منهما اعراب على حدة وجوز العطف فيما بينهما وكلام المحشي خال عن توجيه العطف (قوله ويجوز رفعهما) وكذلك نصبهما وفي قوله يجوز اشارة الى ضعفه من جهة اللفظ والمعنى اما اللفظ فلاستلزامه الحذف وأما المعنى فلكونهما مقصودين بالتجافي (قوله على انهما) أي على ان كل واحد منهما أو مجموعهما خبر مبتدأ محذوف (قوله رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف) أقول هو المطول وحاصل ما ذكره فيه ان جملة ونعم الوكيل عطف إما على وهو حسبي فهو من عطف الجملة الفعلية الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية وإما على حسبي فهو من عطف الجملة على المفرد هو وان صح باعتبار تضمين المفرد معني الفعل لكنه في الحقيقة من عطف الانشاء على الاخبار فلما حمل السيد الشريف قدس سره كلام الشارح على الاعتراض والاشكال قال استصعب الشارح هذا التركيب والامر فيه هين فأجاب بثلاثة وجوه الاول انه يجوز العطف على جملة هو حسبي بتقدير المبتدإ في المعطوف بقرينة ذكره في المعطوف عليه فيكون من عطف الاخبار على الاخبار والثاني انه يجوز عطفها على حسبي بدون التضمين ولا محذور في عطف الجملة على

صحة استدلالهم) أي استدلال الاشاعرة على ان الغيرين هما الموجودان اللذان يمكن الانفكاك بينهما بما يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع ان في الدار زيدا وعلمه وقدرته (قوله بالصفات المحدثة) فيكون في الدار غير زيد وهو صفاته المحدثة فلا يصح حينئذ قولهم ما في الدار غير زيد فعلم ان مرادهم بالغير في هذا المثال فرد آخر من نوع الانسان (قوله وفي الحيز) فيه ان قيد في الحيز انما هو لئلا ينتقض تعريف الغيرين بالجسمين القديمين المفروضين وقد عرفت ان التعريف لا ينتقض بالمفروضات فلا حاجة الى قيد في الحيز فلم يكن مرادا في التعريف فورد عليه النقض بالعالم مع الصانع (قوله نعم يرد الاشكال) أي النقض بالعالم مع الصانع يرد على من عرف الغيرين بانهما موجودان يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر في عدم أو حيز لامتناع انفكاك الباري عن العالم في العدم لاستحالة عدمه تعالى في الحيز أيضاً لامتناع تحيزه تعالى (قوله أن لا يكون أحدهما) أي أن لا يكون شيء منهما قائماً بالآخر أو بمحله أصلا ولا يكون متقوما به أصلا (قوله ولا متقوم به) والصانع أيضاً غير قائم ولا متقوم بالعالم ولظهوره لم يذكره فيتحقق امكان الانفكاك بهذا المعنى بين العالم والصانع من الجانبين (قوله أن لا يقوم العرض بالمحل) وعدم قيام المحل بالعرض ظاهر ولذا لم يذكره فيتحقق امكان الانفكاك بهذا المعنى من العرض والمحل من الجانبين (قوله مثله مما لا يلتفت اليه) أي مثل هذا المعنى خلاف الظاهر المتبادر من العبارة ويجب حمل الالفاظ في التعريف على ما يتبادر منها (قوله وفيه) أي في تعميم التعريف بالاخص وفي تخصيص التعريف بالاعم (قوله من الفساد ما لا يخفى) وهو اخراج التعريف عن المتبادر منه وهو باطل بالاتفاق لانهم أجمعوا على ان الالفاظ المذكورة في التعريف يجب حملها على ما يتبادر منها (قوله على تقدير وجوده الخ) مع انه لا يجوز عدمه مع بقاء علته بل يستلزم انعدامه انعدام محله وكذا العرض اللازم لا يجوز عدمه مع بقاء محله بل يستلزم انعدامه انعدام محله فليس شيء منهما مما لا يقوم بمحله بان ينعدم مع بقاء محله (قوله بان الكلام) أي قولهم لا مغايرة بين الذات والصفات (قوله في الصفات اللازمة) لا في مطلق الصفات لازمة كانت أو غير لازمة ٥ وفيه ان كون الكلام في الصفة اللازمة بل القديمة انما هو قول البعض منهم واما استدلال الجمهور على المغايرة بين الذات والصفات بما يقال في العرف ليس في الدار غير زيد مع أن في الدار زيدا وعلمه وقدرته وسائر صفاته المحدثة يدل على ان مذهبهم هو ان الصفة مطلقاً ليست غير الذات سواء كانت لازمة أو مغايرة كما صرح به في شرح المواقف (قوله ومرادهم الخ) جواب دخل مقدر هو ان انفكاك الصفة اللازمة ممكن وجائز بالنظر الى الذات بمعني ان الذات لا تقتضي الاتصاف بها فيتحقق في الذات جواز الانفكاك فتكون غير الذات ومحصل الجواب المراد بامكان الانفكاك هو الامكان الوقوعي بان يقع الانفكاك في وقت (قوله بمجرد الامكان الذاتي) أي امكان الانفكاك بالنظر الى الذات بدون وقوع الانفكاك (قوله ليسا بموجودين الخ) فيه ان الموجود في الخارج عند

(المتكلمين)

المفرد ولا في العكس بل يحسن ذلك اذا روعي فيه نكتة والثالث انه يجوز عطفها على حسبي باعتبار تضمنه معنى فعل ولا امتناع في عطف الانشاء على الاخبار في الجمل التي لها محل من الاعراب لكونها واقعة في مواقع المفردات ولا عبرة بانشائيتها فلما اطلع الشارح على ما قال السيد أجاب بما نقل عنه في الحاشية وحاصل ما نقل عنه . مرادي ومقصودي من هذا الكلام ليس رد هذا العطف وابطاله بل التنبيه على عسرته وبيان حاله في الواقع ولزوم التأمل في تصحيحه ويدل على كون مراده هذا استعماله هذا التركيب في مواضع كثيرة بدون تغيير فظهر ان قول هذا الفاضل رد الشارح في بعض كتبه هذا العطف غير سديد وانه لا يرد على الشارح الا ما قال على تقدير كونها معطوفة على جملة وهو حسبي فهو من عطف الجملة الانشائية على الجملة الاسمية الاخبارية فيكون أول أجوبة السيد قدس سره وأول جوابي هذا المحشي رد لبعض ما ذكره الشارح والباقي لا يكون رداً عليه وإن كان تصحيحا للعطف لانه لم يقل ان عطف الانشاء على الاخبار باطل مطلقا بل قال انه يلزم على كل من التقديرين وهو اعم من أن يكون باطلا أو جائزا وان كان ظاهر كلامه يشعر ببطلانه مطلقا (قوله أن المراد بالجملة الاولى انشاء التوكل) فيكون من عطف الانشاء على الانشاء * قيل يرد الاشكال في عطفه على ما قبله على انه مخالف للظاهر وتوجيه للكلام بالايرضاء صاحبه وبعد التيا والتي فهو انشاء لطلب الكفاية فيما ذكره لا إنشاء للتوكل أقول والحق ما ذكره الخيالي وان كان مدلولا التزاميا (قوله وأيضا يجوز أن يعتبر عطف القصة على القصة الخ) يعني ان سلمنا ان العطف المذكور عطف الانشاء على الاخبار

المتكلمين هو الطبائع الكلية لا الاشخاص وتصور وجود الاعراض المقارنة لعدم محلها بلا اشتباه (قوله غير كاف الخ) فيه ان الشارح لم يقل إن مجرد التغاير بحسب المفهوم بين الموضوع والمحمول كاف في افادة الحمل حتى يرد عليه انه غير كاف بل قال يشترط التغاير بحسب المفهوم في افادة الحمل ولا ينافيه اشتراط أمر آخر مثل عدم اشتمال الموضوع على المحمول (قوله وانه تصحيف فصل) أي فصل بين لام لن ونونه بان يتوهم اللام الفا ومثل هذا يسمى تصحيف فصل واذا وقع الامر بالعكس بان يقع لن بدل أن يسمى تصحيف وصل (قوله الا بتمحل تقدير) بان يقال ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه (قوله وينتقض الخ) أي ينتقض قوله ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه فان معناه انه لو كان الواحد من العشرة غير العشرة يلزم أن تكون العشرة بدون الواحد واللازم باطل فالملزوم مثله * وخلاصة هذا الدليل جار في اللازم بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم يلزم أن يكون الملزوم بدون اللازم واللازم باطل فينتج أن اللازم لا يكون غير الملزوم مع ان اللازم غير الملزوم عند المعتزلة فيلزم أن ينتقض دليلهم هذا باللازم على تقدير أن يقدر قوله وأن تكون العشرة بدونه ويقال ويلزم منه أن تكون العشرة بدونه وهذا التقدير باطل (قوله أيضاً)أي كما يلزم تمحل تقدير (قوله لان كون الشئ الخ) أي كون الواحد من العشرة وعدم تحقق العشرة بدون الواحد لا يقتضي كونه نفس العشرة حتى يلزم من مغايرة الواحد للعشرة مغايرة الشئ لنفسه * ولا يخفى أن ما ذكره بقوله وبالجملة الخ ليس حاصل ما قبله كما هو المتبادر (قوله عند القائلين به) ومنهم المصنف فللقدرة عنده تعلقات أزلية فقط (قوله عند الآخرين) من النافين للتكوين فعندهم للقدرة تعلقان تعلق أزلي معنوي لا يترتب عليه وجود المقدور أي لا يقع به بل يتمكن القادر به من ايجاده وتركه ونسبة هذا التعلق الى الضدين بل الي جميع الممكنات المقدورة على السواء ولا يقع شئ منهما * وتعلق آخر يترتب عليه وجود المقدور ويقع به ويعبر عن هذا التعلق بالتأثير والايجاد والتكوين وهو حادث عندهم وأما عند الفرقة الاولى من النافين للتكوين فكلا التعلقين للقدرة أزليان (قوله أو على صحة الاطلاق) أي اطلاق المشتق من القوة وهو القوي (قوله من حيث التعلق) الحادث عند حدوث المسموعات والمبصرات (قوله فللعلم نوعان من التعلق) أي تعلقان * أحدهما تعلق أزلي بالمسموعات والمبصرات قبل حدوثها * وثانيهما تعلق حادث بهما عند حدوثهما (قوله ومن تمسك به الخ) أي من استدل على ان السمع صفة مغايرة للعلم بالمسموع بان العلم بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع والسمع لا يحصل الا عند وجود المسموع فيكون السمع صفة مغايرة للعلم يلزمه أن يقول بان الشم صفة مغايرة للعلم بالمشموم وكذا الذوق واللمس يجري هذا الدليل فيهما فيلزم أن يكون الشم والذوق واللمس صفات موجودة وهو باطل فهذا الدليل ليس بصحيح (قوله على مذهب من لا يقول بالتكوين) وأما من يقول بالتكوين فتعلقات القدرة كلها قديمة (قوله والا) أي وان لم يتساو نسبة

في نفس الامر على كل من التقديرين لكن لانسلم بطلانه فانه يجوز ان يعتبر عطف القصة على القصة بدون ملاحظة الاخبارية والانشائية * قيل عليه ان هذا الكلام ناش من استماع امر بدون الاطلاع على سره فان عطف القصة على القصة انما يعتبر في جملة وقعت فيما بين الجمل الكثيرة ولم يصح عطفها وحدها على جملة من الجمل التي قبلها ثم يعطف هذا على ذاك وههنا جملة واحدة لافائدة في مجرد اعتبارها وتسميتها قصة بدون حصول المناسبة ولو صح ما ذكر يصح عطف كل جملة على كل جملة وان كان بينهما بعد المشرقين وأجيب بانه انما ذكر هذا الكلام الزاما على الشارح فان اعتبار عطف القصة على القصة جائز عنده عطف جملة واحدة أيضا على جملة واحدة وانت تعلم انه لا الزام على الشارح فانه لم يقل ببطلان هذا العطف اللهم الا ان يقال المراد انه تصحيح للعطف على زعم الشارح أو الزام عليه في زعم المحشي فانه زعم ان الشارح رد هذا العطف فتأمل (قوله اى وهو نعم الوكيل) يحتمل ان يقدر مؤخراً لكن تقديره مقدما أنسب (قوله فتكون اخبارية كالاولى) قيل الاسمية التي خبرها انشائية ينبغي ان تكون انشائية على القول بعدم التأويل كما اختاره الشارح كما ان الاسمية التي خبرها مفرد يتضمن الاستفهام نحو اين زيد وكيف عمرو. وأجيب بان الاستفهام في أين زيد انما دخل في الحقيقة على النسبة بين المبتدأ والخبر الواحد فتكون الجملة انشائية. وأما فيما نحن فيه فوقعت الانشائية خبرا فلا يكون المجموع انشاء (قوله وأيضاً يجوز عطف الانشاء على الاخبار الخ) هذا جواب عن قوله وكذا على حسبي * قيل كون هذا العطف عطف الانشاء على (فلا).

الارادة الى التعلقين (قوله يلزم الايجاب) أى كونه تعالى موجباً لامختارا (قوله لايقال الارادة صفة الخ) اختيار للشق الاول من الترديد أي اخترنا أن نسبة الارادة الى التعلقين سواء ولانسلم أنه يحتاج حينئذ أحد التعلقين الى مخصص آخر بل الارادة مع استواء نسبتها الى التعلقين تخصص أحدهما وهذا سند مساو للمنع (قوله فيصح التخصيص الخ) اى يصح أن تكون الارادة مخصصة لاحد التعلقين مع استواء نسبتها اليهما (قوله الكلام الخ) أى وجود تلك الصفة محال لاستلزامه الترجيح بلامرجح فحاصل الجواب ابطال للسند المساوي (قوله فى وجود تلك الصفة) التي من شأنها التخصيص مع استواء النسبة (قوله تحقيقه) أي تحقيق ان العلم لا يكون مخصصاً لاحد المقدورين بالوقوع (قوله فرع الوقوع) أي متأخر عن الوقوع (قوله والوقوع فرع الارادة المخصصة) أى متأخر عن الارادة المخصصة فلايكون العلم التصديقي بالوقوع مخصصاً له ولا عين الارادة المخصصة للوجوب وهو خلاف مذهبهم (قوله وبه يندفع الخ) أى بما ذكر من ان العلم التصوري عام للوقوع وغيره فلايكون مرجحاً ومخصصاً يندفع قول الحكماء لانسلم ان كل علم تابع للوقوع وانما التابع للوقوع هو العلم الانفعالي التابع لوجود المعلوم وأما العلم الفعلي الذى كلامنا فيه فانه متبوع فى الوجود وسبب لوقوع المعلوم فيصح أن يكون مخصصاً * وقولهم ان التابع للوقوع هو العلم الانفعالى سند مساو للمنع * وجه الاندفاع ان العلم الفعلي تصور والتصور لعمومه للواقع وغيره لايكون مخصصاً فيكون هذا ابطالا للسند المساوى للمنع (قوله فى أفعاله تعالى الخ) فيه ان جمهور أهل السنة يدعون الضرورة في استواء نسبة العلم مطلقاً فعلياً كان أو انفعالياً الى الطرفين فلا يكون مخصصاً كما صرح به في المواقف وشرحه في آخر المقصد الخامس من المرصد الرابع في الالهيات (قوله هو العلم بالمصلحة) أي التصديق بالمصلحة (قوله يتساوى طرفاه) أى وقوعه وعدم وقوعه (قوله فهو قول بالايجاب) أى بكونه تعالى موجباً لامختاراً وهو خلاف مذهبهم (قوله هذا انما يدل الخ) فيه أن قول الشارح إذ قد يخبر الانسان الخ سند لمنع مقدمة من دليل المعتزلة قائلة بأن هذا المعنى فى الخبر راجع للعلم وقد صرح المحقق الشريف فى شرح المواقف فى مقصد الكلام فيما نقل عنه بان هذا الجواب منع وكذا قول الشارح وغير الارادة الخ منع وان هذا المعنى راجع في الامر الى الارادة تدبر (قوله إذ كل عاقل تصدى) صفة عاقل اى تعرض له (قوله على انه لايتم في شأنه تعالي) فان علمه تعالي شامل لجميع الاشياء ولا يتصور في حقه تعالى انه يخبر عما لايعلم (قوله وقياس الغائب الخ) وليس هنا قياس الغائب على الشاهد بل ثبوت هذا للمعنى له تعالى يثبت بدليل ذكره الشارح بقوله والدليل على ثبوت الخ كما سيجيء (قوله يخطر بالبال الخ) فيه ان المتبادر من كلام القوم هو ان المعني الذى نجده من أنفسنا هو المدلول المطابقي للعبارات فان قولهم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الاشارة يتبادر منه دلالة العبارة عليه بالوضع مطابقة لان اللفظ انما يعبر به عما يدل عليه بالوضع وماذكره المحشي فهو ليس معنى العبارات بالوضع

الاخبار مبنى على ان يكون المعطوف عليه خبراً أو المعطوف انشاء لكن المعطوف عليه مفرد اذ لا حاجة الى جعله فى قوة حسبني والمعطوف مأول بمقول فى حقه نعم الوكيل فيكون أيضاً مفرداً ويمكن ان يجاب عنه بان جواز هذا العطف مبنى على تسليم الامرين الزاما على الشارح فانه قال فيكون حينئذ من عطف الانشاء (٢٨٣) على الاخبار في الحقيقة (قوله لان هذه الواو من الحكاية الخ) قيل عليه وان سلم لا يدل على المدعي لانه يحتمل ان يكون العطف بعد تقدير قالوا أو جعله خبراً أيضاً فيعدمه الجزم وان كان احتمالا ضعيفاً (قوله تقديره وقلنا نعم الوكيل) ويبعد هذا التقدير عدم القرينة الدالة عليه لا حالا ولا مقالا وأيضاً لا مناسبة بين الاخبارين معتد بها حتى يصح العطف بها (قوله وليس هذا مختصاً بما بعد القول الخ) دفع لما عسى ان يظن أن هذا الجواز مختص بما بعد القول لان الجمل التي تقع فيما بعده منقولة بطريق الحكاية فمجرد كون كل واحدة منها مقول شخص يكفي مناسبة في العطف (قوله بتقدير المبتدا في المعطوف أو عطفه على الخبر المقدم) انما اكتفى بهذين الجوابين وان كان جواباه أيضاً جارين على هذا التقدير الزاما على السيد قدس سره بما قال وأجيب بان مبني كلامه قدس سره على وجوب كون حسبنا مبتدأ لكونه معرفة بالاضافة المختصة لانه لا يجوز العطف حينئذ لا على الجملة ولا على جزء الجملة وأنت خبير بانه لا محذور في شيء منهما على ماذكره قدس سره (قوله ثم ان حسن المثال المذكور الخ) قيل عليه الجواز كاف لا يضره منع * وفيه ان مالا حسن له لا جواز له عند البلغاء وقيل ان حسن المثال ذوقى بدون الحاجة الى التقدير

فلا يوافق كلام القوم (قوله عن معنى واحد) وهو قيام زيد (قوله فليس ذلك عين مدلول اللفظ) بل فى هذه التعبيرات اشارة الى ذلك المعنى (قوله فى وقوع النسبة) فى مدلولات العبارات المذكورة (قوله عند عدم قصد الاخبار) عن ذلك المعنى (قوله فليس ذلك المعنى) الذي يجده الشاك (قوله من العلوم) أي من أفراد مطلق العلم (قوله لا حقيقته) لان حقيقة الامر ومعناه الموضوع له هو الطلب ولا طلب فى هذه الصورة فلا معنى موضوع له للامر فالموجود فيها هو صيغة الامر لا معناه الموضوع له وقد مر أن المراد من المعنى الذي يجده الانسان من نفسه هو المعني الموضوع له للعبارة الدالة عليه فلا يرد الاشكال عليه بما ذكره بقوله والحق الخ فتدبر (قوله تعبير عن الحالة الذهنية) فيه أن ما يعبر عنه بالامر هو المعني الموضوع له الذى هو الطلب وما سماه بالحالة الذهنية فهو ليس معنى الامر حقيقة ولا اعتباراً (قوله الابد في التوفيق الخ) قد يقال ثبوت الشرع يتوقف على الكلام اللفظي وما يتوقف على الشرع ثبوت الكلام النفسى فلا دور فهو معنى التمحل (قوله واعترض على مذهب الحدوث) أى حدوث تعلقات الكلام (قوله بدون الانواع) وهي الامر والنهي والخبر وغيرها (قوله من حيث هو) أي الامر من حيث هو أمر (قوله بخلاف الكلام) أى الامر من حيث هو أمر ليس غير الكلام (قوله لانه كلام مخصوص) والكلام المخصوص ليس غير الكلام (قوله ولا يصدق عليه أنه) أي زيداً من حيث هو عالم (قوله عن ماعلى الطلب) لا حقيقة الطلب (قوله والضمني) وهو أمر النبي عليه السلام لنا فانه عليه السلام أمر الصحابة صريحاً وكان ذلك الامر أمراً لنا ضمناً والامر الضمني للمعدوم ليس بسفه (قوله هو الامر الصريح الخ) وهو امر الرجل للابن المعدوم (قوله وكلام الله تعالى بالعكس) أي شائع الاستعمال فى المعنى النفسى القائم بذاته تعالى (قوله وأيضاً فيه) أي في قول المصنف القرآن كلام الله تعالى (قوله على الترادف) بين القرآن وكلام الله (قوله يعني ان قولهم) أي قول المعتزلة بأن كلامه تعالى بمعني ايجاد الحروف والاصوات (قوله في العدول) عن معنى الاتصاف بالكلام أى معني ايجاد الحروف والاصوات (قوله يريد به الصحة الخ) أي يصح اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة تعالي الله عن ذلك الاتصاف فى اللغة والظاهر أن يقال ولم يصح ذلك الاتصاف فى اللغة بدل قوله تعالى الله عن ذلك (قوله بان وصفه الخ) هذا اشارة الى جواب المصنف (قوله بان الموصوف هو اللفظ) أشار به الى أن جواب الشارح جواب مغاير لجواب المصنف لا تحقيق لجواب المصنف فلا معنى لقول الشارح تحقيقه أي تحقيق جواب المصنف هذا هو مراد المحشى رحمه الله * ولا يخفى أن الشارح أراد بقوله يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة الخ أنه يلاحظ اتصاف تلك الالفاظ بما هو من لوازم الحدث حقيقة فيكون وصف الكلام النفسى به مجازا لكونه مدلولا لتلك الالفاظ وهذا بعينه هو جواب المصنف فيكون ماذكره الشارح تحقيق جواب المصنف لانه جواب آخر كما زعمه المحشى (قوله في الكلامين)

تمنعه يشهد على عدم الذوق (قال الشارح اعلم ان الاحكام الشرعية الخ) لما أراد ان يبين ماهية العلم والحاجة اليه والى تدوينه ووجه تسميته باسمه بسط الكلام على وجه حصل منه بيان الامور المذكورة مع فوائد أخرى تشويقاً للطالب وتحريكا له وتنشيطاً وزيادة استبصار له في (٢٨٤) تحصيله قسم الاحكام الشرعية الى أقسام وعرف كل قسم منها لمزيد المعرفة في الشروع وبيان ان المطلوب أصل العلوم الشرعية والاحتياج اليها أقوى وأشد من الاحتياج الى سائر العلوم والظاهر المتبادر من كلام الشارح الخالي عن التكلف ان المراد من الحكم هو النسبة التامة الخبرية والمراد من تعلقه بكيفية العمل أن يبين أحوال العمل ومن تعلقه بالاعتقاد أن الاعتقاد غرض ومطلوب منه فللاشارة الى الاختلاف بين التعلقين زاد لفظ الكيفية في أحدهما وتركه في الآخر ولو قال منها ما يتعلق بكيفية الاعتقاد لكان اشارة بل تصريحاً لكون الاعتقاد موضوعا لعلم الكلام وليس كذلك فانه لا يبحث فيه عن أحوال بل عن ذات الله تعالى وصفاته فقط على قول وعن الانبياء والملائكة وأحوال الانسان بعد الموت أيضاً على قول من خلط الفلسفيات على ما هو كلام القدماء هكذا ينبغي ان يلاحظ معنى الكلام والباقي من الاحتمالات خيالات وأوهام (قوله للحكم معان ثلاثة) ان أراد ان معانيه الحقيقية ثلاثة فلا يلزم من ابطال بعضها كون المراد البعض الآخر لاحتمال ان يكون المراد معناها المجازي وان أراد مطلق معانيه ثلاثة فممنوع لان الحكم قد يطلق على هذه الثلاثة وعلى المسئلة أيضاً وكون المراد منه المسائل أليق من أن يكون ادراك أن النسبة واقعة

(احتياج) تـ

أى في الكلام النفسي واللفظي (قوله لنوع القائم به) أى الماهية الكلية لا لا شخاص الكلام (قوله فيصح نفيه عنه الخ) بان يقال ليس ذلك الشخص بخصوصه كلام الله حقيقة والللازم باطل فالملزوم مثله فينتج ان كلام الله ليس اسما لنوع القائم بذاته تعالى * وفيه أنه ان أريد بصحة نفيه عنه صحة أن يقال لا يصدق معنى كلام الله وهو النوع على ذلك الشخص فالملازمة ممنوعة اذ لا يصح سلب النوع عن فرده وان أريد به صحة أن يقال إن ذلك الشخص ليس معنى موضوع اللفظ كلام الله فالملازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع ألا يرى أن لفظة الانسان غير موضوع لزيد ويصدق معناه الموضوع له عليه فيجوز أن يكون المعنى الموضوع له للفظ كلام الله النوع على كل فرد بلا لزوم محذور (قوله يلزم أن يوصف كلامه الخ) فيه منع لا يخفى (قوله يشكل الفرق الخ) فيه انه ليس معنى قول بعض المحققين ان اللفظ القائم بالنفس ليس مرتب الاجزاء ترتبا وضعيا وهيئة تأليفية كما فهم الشارح حتى يلزم عدم الفرق بين قيام ملع ولمع بل معناه انه ليس وجود الاجزاء هناك على سبيل التعاقب بأن يكون وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض بل جميع الاجزاء معا مع الترتيب الوضعي والهيئة التأليفية موجودة هناك من غير أن يكون فيه تعاقب في الوجود فلا يلزم حينئذ عدم الفرق بين قيام ملع ولمع (قوله كما في سائر العبارات) مثل الخلق والتخليق والايجاد وغيرها (قوله بما سيجئ) من عدم خفاء استحالته (قوله وجوابه أنه) أى قيام التكوين بغيره (قوله ولظهور بطلانه) أى بطلان قيام صفة الشئ بغيره (قوله أي على عدم الايهام) أي ايهام الجسمية والحدوث (قوله والاذن) أي على الاذن من الشرع (قوله تكوين التكوين عين التكوين) فيه ان التكوين مكون لتكوينه فلو كان تكوين التكوين عين التكوين لزم أن يكون التكوين عين المكون وسيجئ من المصنف ان التكوين غير المكون (قوله بوجود نفسه) أي بوجوده الحادث * وفيه ان جمهور العقلاء متفقون على ان الشئ الموصوف بصفة حادثة لا يكون موصوفا بتلك الصفة قبل كونها موجودة بديهة فان المتصف بالسواد الحادث مثلا لا يكون السواد قبل حدوث السواد فيه والانكار مكابرة فلو كان وجود التكوين في ذات الواجب تعالى حادثا لم يكن ذات الواجب تعالى متصفاً بالتكوين قبل حدوثه بديهة فتجويز كون الباري تعالى متصفاً بالتكوين مكابرة وانكار لبديهة الجمهور (قوله ولا استحالة في سبق ذات الشئ) أي تقدم ذات الشئ على وجوده (قوله ولا دليل على كونه صفة أخرى) أي على كون مبدأ التخليق والترزيق وغيرهما صفة أخرى مغايرة لسائر الصفات وكون التكوين عبارة عنها (قوله هو المعنى الذى نجده فى الفاعل) فيه ان المعنى الذي نجده في الفاعل موجباً كان أو مختاراً يكون ذلك المعنى منشأ لارتباط الفاعل بالمفعول ولا يلزم أن يكون ذلك المعنى صفة بل يجوز أن يكون بالنسبة الى بعض المفعول هو الذات كذات الواجب تعالى بالنسبة الى صفاته الموجودة ويكون بالنسبة الى بعض المفعول صفة كصفة القدرة فانها تكون باعتبار تعلقاتها الحادثة مبدأ لوجود الممكنات الحادثة من غير

(قوله كالوجوب) أي الايجاب مثال للاقتضاء لاالخطاب كما يشعر به عبارة البعض* والاباحة مثال للتخيير* ونحوها الندب والتحريم والكراهة ولايلزم أن يكون نحو الاباحة من نوع التخيير بل يكفي كونه من الاحكام الشرعية (قوله وان عم الفعل الاعتقاد) أقول المراد من الفعل المذكور أعم من فعل الجوارح والقلب في ذلك التعريف سواء كان الخطاب مراداً هنا أو لم يكن فليتأمل (قوله لكن يلزم انحصار مسائل الكلام في العلم بالوجوب) أي في افادة العلم بالوجوب أقول يأبي ظاهر قول الشارح والعلم المتعلق بالثانية علم التوحيد والصفات من كون الحكم الخطاب المذكور فان الظاهر على هذا التقدير أن يكون الكلام عبارة عن التصديق المتعلق بالخطاب المذكور وهو غير صحيح فان صرف عن ظاهره وأول بأنه المسائل المستنبطة من ذلك الخطاب فلا يلزم ماذكره ولايخفي أن مطلق التعلق يعم الاستنباط أيضاً ولو سلم فلا نسلم بطلان اللازم فان المسائل الكلامية الخالصة الخالية من مخالطة الفلسفيات لاتخلو عن افادة العلم بالوجوب واخوانه ومآل جميع مسائله الى ذلك وان كان بالتأويل (قوله واستدراك قيد الشرعية) وهذا مدفوع بماذكره وليس فيه بعد كما يشعر به قوله اللهم وبانه يحتمل أن يكون تعيناً للمراد من بين معانيه (قوله مايؤخذ من الشرع) أى ما يمكن أن يؤخذ من الشرع والاولى والاظهر أن يقول مايؤخذ من الشرع أو يؤيد به فان ظاهر مايؤخذ يشعر بالتوقف (قوله ان أريد به مطلق التعلق فالامر ظاهر)إذ يصح أن يعتبر بالنسبة الى نفس العمل والى كيفيته والى الاعتقاد بدون التأويل سواء كان الحكم بمعنى النسبة أو بمعنى الادراك وسواء كان العمل موضوعا أو غرضاً وكذا الكيفية والاعتقاد لايضر أن يكون الواقع

(شجاع الدين) في نفسه بعضاً منها أو كلا منها ومايقال إن الحكم اذا كان بمعني الادراك فلا بد من تأويل الاعتقاد وجعله بمعنى المعتقد فساقط إذ يصح أن يقال ان الادراكات منها مايتعلق بالاعتقاد أى الغرض من الاعتقاد أي الغرض من ذاته ونفسه العمل كما في قسميه (قوله وانما لم يعتبر التعلق بنفس العمل الخ) أي فلم لم يعتبر بالنسبة اليه مع أنه أخصر وزيد الكيفية في الاولى دون الثانية فلم يجر على وتيرة واحدة مع امكان رعايتها فأجاب بأن التعلق في الاولى ليس نفس العمل فقط بل من حيث الكيفية بخلافه في الثانية فلهذا اعتبر الكيفية في الاولي وزادها دون الثانية وهذا غاية مايقال في توجيه مرامه ولكن الظاهر المتبادر ان اعتبار الكيفية في الاولي دون الثانية للاشعار بالتعلق في الاولى بالموضوع وفي الثانية بالغاية فلا وجه لقوله وتعلق عامة الاحكام الثانية ليس كذلك فانه لايتعلق حكم من الاحكام الثانية بكيفية الاعتقاد لانه لايبحث فيها عن الاعتقاد* واما مايقال معرفة الصانع واجبة وأمثاله فتأول وقيل ان تعلق الاحكام الاولى أيضاً بالغاية لكن الكيفية مقحمة لان الغرض ليس مطلق الاعمال بل الاعمال المخصوصة فيكون على نسق واحد ولايخفى مافيه من البعد والتكلف (قوله فالمراد

احتياج الى صفة أخرى فلا يظهر بما ذكره المحشي أن يكون التكوين صفة أخرى كما لايخفى (قوله يعم الموجب أيضا) أي كما يوجد في الفاعل المختار (قوله بالنسبة الى نفس القدرة الخ) لان الواجب تعالى فاعل للقدرة والارادة موجد لهما وفي الفاعل معنى التكوين بديهة (قوله أو لكون التعلق الازلي بوجوده الخ) فيه ان تعلق التكوين هو الايجاد والاخراج من العدم الى الوجود وهذا المعني لايتصور تحققه بدون وجود المكون في ارادة المصنف أن الله تعالى متصف في الازل بمبدإ هذا المعني وهو صفة التكوين وتعلق التكوين حادث في وقت وجود المكون (قوله هو الانسب بالمتن) فيه ماعرفت فالانسب بالمتن ماذكرناه (قوله وحاصله منع الملازمة الخ) فيه انه لوكان حاصل هذا الجواب منع الملازمة لزم أن يكون ماذكر فيه من ان القول بتعلق وجود المكون الخ كلاما على السند الاخص مع ان فيه سندا آخر وهو انه يجوز أن يكون التكوين قديما ويكون تعلقه حادثا فيكون المكون حادثا وحينئذ يكون قول الشارح ففيه نظر الخ كلاما على السند الاخص وهو غير مسموع بل حاصل الجواب معارضة الزامية كما لايخفى على العارف بقوانين التوحيد (قوله أن يكون الجواب الزاميا) وهو ماتمه الشارح بقوله وهذا تحقيق مايقال الخ (قوله جعله بعضهم) أي قول المصنف وهو غير المكون عندنا (قوله وحمل الغير على الاصطلاح) قد مر ان الغيرية في الاصطلاح كون الموجودين بحيث يمكن الانفكاك بينهما (قوله لصحة الانفكاك بينهما) أي التكوين والمكون (قوله فلا يكون اضافة) محصوله انه لو كان التكوين اضافة حادثة لم يكن غير المكون أى لم يصح الانفكاك بينه وبين المكون لكن التكوين غير المكون أي يصح الانفكاك بينهما فلا يكون التكوين اضافة

بالأعتقاد المعتقدات) فيه انه لايتأتي على المعني الاول الابتأويل بعيد بأن يكون التعلق بالمعتقد أعم من التعلق بنفسه أو بجزئه أو بمتعلقه وأنه على كلا المعنيين لايبقي للتقسيم حسن كما لايخفى على المتأمل وأنه كان اللائق حينئذ أن يقول منها مايتعلق بكيفية الاعتقاد أي أحوال الاعتقاد والكيفية لايلزم أن تكون أمثال الوجوب والتحريم حتي يلزم ماذكره (قوله هو العمل) وفي لزوم الحصر نظر لكن يندفع بالتأمل في قوله اشارة (ه قوله لان قولنا الوقت الخ) قيل كل واحد من دليل العموم ضعيف لان موضوع المسئلة لايجب أن يكون نفس موضوع الفن كما بين في موضعه من أنه يجوز أن يكون هو نفسه أو نوعا منه أو عارضاً من عوارضه والجواب ان الوقت والتركة ومستحقيها ليست من الامور المذكورة فلا خلاص الا بما ذكره المحشى من التأويل أو بما يقال ان أمثال ذلك القول من المبادئ لا المسائل ويمنع كون التركة ومستحقيها موضوعا للفرائض (قوله كما ان قولهم النية في الوضوء الخ) فيه ان المشبه به ليس أوضح وأشهر من المشبه لكن الغرض مجرد بيان الاشتراك في التأويل (قوله ثم انه ينبغي) أى يجب حتي يحصل مطلوبه ويمكن أن يعتبر معناه (٢٨٦) بالنسبة الى قسمة التركة أى لا سائر الافعال ويخدشه قوله لا التركة ومستحقوها

(قوله مما لم يقل به أحد) أي غيرك ياخصم وهذا متعارف فيما بين الناس (قوله هذا من قبيل العطف الخ) قيل فيه ان المقدم من المتعاطفين ليس بمجرور بل هو في محل النصب على قول الاكثر أو لا محل له من الاعراب على قول من يقول الظرف اللغو لامحل له من الاعراب فلا بد أن يصار في التصحيح إلى رفع قوله علم التوحيد بجعله خبراً عن المبتدا المحذوف أو الي نصبه بتقدير يسمى أيضاً حتي يكون من عطف الجملة على الجملة أو يصار الي قول من يجوز هذا العطف مطلقاً وأجيب بأن المعطوف فى نسخة المحشى بدون اعادة الجار وبأن قوله ، (يعني) والمجرور مقدم تسامح بناء على ان الاعراب فى الظاهر على المجرور وادعاء ان هذا النوع أيضاً من العطف كثير في استعمال الفصحاء بل هو أولى بالجواز عما يكون المجرور فيه مقدما على قول من يقول لامحل له من الاعراب فانه لايكون حينئذ من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين (قوله وبه يظهر الخ)لايخفى أن تقرير السؤال يمكن على وجهين * أحدهما وهو الظاهر أنه يظهر من عبارة التلويح أن ليس العلم المتعلق بالثانية على الاطلاق أي بجميع الاحكام الثانية من كل وجه علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول أيضاً ولايخفى أنه لايندفع بما ذكره المحشي * والآخر انه يظهر مما فيه أن ليس العلم المتعلق بالاحكام الثانية على الاطلاق أي بجميعها علم التوحيد لان حجية الاجماع من مسائل الاصول لا من مسائل الكلام فلو صح يكون مجابا باثبات اشتراك تلك المسئلة بين الاصوليين والتغاير بحسب جهة البحث لكنه خلاف مايظهر واعترض على الجواب المذكور أيضاً بأن موضوع أصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام وموضوع العلم ما يبين فيه فكيف تكون حجية الاجماع من

حادثة فيكون هذا الجواب معارضة للدليل الدال على كون التكوين اضافة حادثة فيكون جوابا مستقلا لا من تتمة الجواب الاول الذي هو منع الملازمة (قوله والا الخ)أي لو كان التكوين اضافة لما كان غير المكون (قوله لان صحة الانفكاك الخ):حاصله أنه ان أريد بصحة الانفكاك صحة انفكاك التكوين عن المكون فبطلان التالي ممنوع أي لانسلم انه يصح انفكاك التكوين عن المكون وان أريد صحة انفكاك المكون عن التكوين فالملازمة ممنوعة أي لا نسلم انه لو كان التكوين اضافة حادثة لم يصح انفكاك المكون عن التكوين وعلى كلا التقديرين لايتم الجواب فجعل قول المصنف وهو غير المكون من تتمة الجواب ليس بشئ بل هو كلام ابتدائي أورده المصنف رداً على الاشعري حيث ذهب الى ان التكوين عين المكون وهو خلاف ما اجمع عليه الجمهور (قوله عند الخصم) وهو المستدل على ان التكوين اضافة حادثة (قوله وفى المكون موجودة الخ) أي ولان صحة انفكاك المكون عن التكوين محققة في التكوين بمعني الاضافة فالملازمة ممنوعة كما ان صحة انفكاك التكوين عن المكون غير مسلمة فبطلان التالي ممنوع فلا يتم الجواب على التقديرين فلا يصح جعل قول المصنف وهو غير المكون من تتمة الجواب * على ان حمل الغير فيه على المصطلح خلاف الظاهر (قوله كالعرض مع المحل الخ) فان المحل لازم للعرض مع انهما غيران بالاتفاق وكذا الذات لازمة للصفة الحادثة مع انهما غيران بالاتفاق فلزوم المكون للتكوين بمعني الاضافة لايكفي في عدم غيرية التكوين بمعني الاضافة للمكون فلا يصح قوله والا لما كان غيرا لامتناع الانفكاك حينئذ فتدبر (قوله قوله لان الفعل يغاير المفعول) تقدير الكلام ان التكوين فعل وكل فعل يغاير المفعول فالتكوين يغاير المكون (قوله قيل عليه الخ)

مسائل علم الاصول بل هي مبادبها الكلامية المذكورة اذ هو العلم الذي تنتهي اليه العلوم الاسلامية وفيه تبين مباديها وموضوعاتها وحيثياتها والمبحوث عنه في علم الاصول هي العوارض اللاحقة له في افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه والجواب أن عدم تبيين موضوع العلم فيه ليس على اطلاقه فانه يحث عن ذات الموضوع ويثبت له الوجود وبعد ذلك يثبت له سائر الاحوال كما بين في المطولات * والحق ان المسئلة المذكورة من الكلام لانها من المسائل الاعتقادية لكنها لما استخرجت من بعض الاحاديث يفنون الاصول اشتبهت به * والحاصل أن بعض الاحاديث دل على كون الاجماع حجة دلالة قطعية فيجب الاعتقاد لها ثم يبحث عن أنواع الاجماع بأن هذا النوع من الاجماع يدل على الوجوب وذاك النوع يدل على التحريم مثلا فليتأمل (قوله يشير الى أن له مباحث أخري) المراد منها مافوق الواحد (قوله عندهم) أي عند المتكلمين لا عند الطائفة الثانية (قوله وان رجع الكل الى صفة ما) لو قال مع ان الكل راجع الى صفة ما لكان أظهر في تأييد مرامه فان كان المراد من الكل الكل المجموعي فلا اشكال في نسبة الرجوع اليه الا أنه يأباه قوله الى صفة ما وان كان الافرادي فلا بد من القول بالتغليب أو من التخصيص بالآخرين (قوله على ان الامامة انما هي من الفقهيات) يعني ليس كل ما يرجع الى الصفة من مباحث الصفات بل ليس من الكلام أيضاً فيؤيد ما ادعاه من أن الصفة اذا ذكرت مطلقة يراد بها الصفة الذاتية الوجودية فيندفع ما يتوهم بعض القاصرين انه لا معني للعلاوة ههنا * ونقل عنه في تأييد كون المراد من الصفة الصفة الذاتية الوجودية فان الشارح ذكر في آخر هذا الكتاب أن مقاصد الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنبوة والامامة فعلم من عده مباحث الافعال والمعاد والنبوة والامامة مستقلة بعد ذكر الصفات انها هي الوجودية الذاتية لكن الشارح عد الامامة من المقاصد استطرادا فلا منافاة بين كلامي المحشي كما توهم * ومعلوم أن ماذكره الشارح يجري على قول كل من الفريقين القائل أحدهما بتعميم الموضوع والآخر بتخصيصه (قوله تمهيد لبيان شرف العلم الخ) الظاهر أن مراد الشارح أن يدفع أولا قول من قال ليس للكلام شرف وعاقبة حميدة لانه لو كان لما أهمل الصحابة والتابعون تدوينه لانهم في أعلى طبقات العلم وطلب الخيرات والحساب حتي يتيسر له بعد دفع هذا القول بيان شرف العلم وغايته فالمقصود عكس ماذكره المحشي كما يظهر بالتأمل (قوله ولو كان له شرف) أي لو كان لعلم الكلام شرف وعاقبة حميدة فالضمير للعلم لا للتدوين (قوله متعلق بقوله مستغنين) الظاهر انه متعلق بكان بعد تقييده بقوله مستغنين وكان مراد المحشي أيضاً هذا كما يؤيده مانقل عنه في توجيه الاهتمام ويمكن أن يقال إن المحمول في هذه القضية قوله مستغنين وكان قيدله ليدل على اقتران مضمون الجملة بالماضي لان المحمول كان ومستغنين مفعوله وقيدله وظاهر ان العلة انما تكون للمحمول

يعني لانسلم ان التكوين فعل بل مبدؤه سلمنا ان التكوين فعل لكن لانسلم ان كل فعل يغاير المفعول لامتناع انفكاكه عنه فلا يثبت ان التكوين يغاير المكون ولو سلم ان الفعل هو التكوين وأنه مع امتناع انفكاكه عن المفعول يغاير المفعول لزم أن يكون غير الفاعل مع امتناع انفكاكه عنه أيضا فيلزم أن تكون صفة التكوين غير الذات (قوله ليس نفس الفعل) أي الايجاد فكون الفعل غير المكون لايستلزم كون مبدإ الفعل عين المكون والكلام فيه (قوله ولو سلم المكان غير الفاعل) أي ولو سلم انه غير المكون مع امتناع انفكاكه عنه أي عن المكون (قوله أيضا) أي كما انه غير المكون المفعول (قوله فتكون الصفة غير الذات) وقد ثبت ان الصفة ليست غير الذات كما انها ليست عينها (قوله وجوابه ان الكلام الزامي) يعني ان كون التكوين فعلا وكون الفعل مغايراً للمفعول مسلمان عند الخصم القائل بكون التكوين نفس المكون فلا يرد عليهما من جانبه منع ولا ابطال مغايرة الفعل للمفعول بلزوم مغايرته للفاعل وبلزوم كون الصفة غير الذات * وهذا كله مبني على أن يكون التكوين مبدأ الفعل والمراد بالفعل في قول الشارح لان الفعل يغاير المفعول هو مبدأ الفعل ومغايرته للمفعول المكون بديهي فلا يرد عليه منع (قوله ان الكلام الزامي) أي قول الشارح لان الفعل يغاير المفعول بالضرورة (قوله بالعينية) أي بكون التكوين عين المكون (قوله ينفي كونه الخ) فلا يرد عليه انه يلزم كون التكوين غير الذات (قوله ويمكن أن يراد الخ) وهو الجواب الحق (قوله بالفعل) أي مبدئ الفعل وهو التكوين (قوله تنظيراً لاتمثيلا) للمغايرة فقط (قوله جواب التسليم الاول) قال في الحاشية فان قوله وليس بشيء الخ جواب صريح عن التسليم الاول وفي قوله والصفة

لاتقيده الانادرا (قوله ألا يرى أنه الى قوله مع انه من التابعين) تأييد لكون علة استثنائهم الامور المذكورة في الشرح فانه لما دون مالك عند ظهور الفتنة مع انه من التابعين وهم لا يرتكبون المناهي والعبث علم أن ترك الاوائل لصفاء عقائدهم وسعيهم بالاحكام العملية والعلمية بسبب تعلمه عن مشكاة النبوة ورؤيتهم أعماله ولا مجال للمؤمن على خلافه ولقائل أن يقول لو كان لعلم الكلام أيضاً شرف وعاقبة لدوّن البصري أومالك أوغيرهما من الائمة المسائل الكلامية أيضاً لوقوع الاختلاف فيها أيضاً فتركهم مع ظهور الخلاف والفتن يدل على عدم الشرف وعلى صدق الاحاديث المروية في النهي عن الاشتغال بحث الذات والصفات والقضاء والقدر فقال الشارح ولقلة الوقائع الخ عطفا على قوله لصفاء عقائدهم * قيل علة للاستغناء عن تدوين علم الفقه كما ان المعطوف علة للاستغناء عن تدوين الكلام وقوله فيما بعد بالنظر والاستدلال ناظر الى علم الكلام وقوله والاجتهاد والاستنباط ناظر الى علم الفقه ولا يخفى أن التعميم جائز في المقامين وان كان الظاهر ماذكره القائل (قوله ان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام لا مايفيدها) فلا يصح ... (٢٨٨) تعريف المعرفة بما ذكر وحاصل الجواب أن المعرف والمحدود ههنا هو المسائل المدللة لا المعرفة ويصح تعريف المسائل بما ذكر فان من طالعها ووقف على أدلتها حصل له معرفة الاحكام فيكون مفيدا للاحكام ولما أورد عليه أن كون المعلوم مفيد العلم لا يتصور به تحصيل أشار الى جوابه فيما نقل عنه وهذا القدر كاف في اطلاق الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي أي يفيد العلم بسبب الاستدلال بان يقال هذا خبر من ادعى النبوة وأظهر المعجزة فلما أورد عليه أن هذا القياس يشعر بان المراد بالمسائل الالفاظ الدالة عليها ولم يرد اطلاق اسم العلم عليها في شيء من الاستعمالات قال ومن البين (المفهوم)

الحادثة مع الذات اشارة الى الجواب الثاني عن التسليم الثاني يعني أن الفعل بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغاير الصفة الحادثة للذات انتهى كلامه . وقوله فان قوله وليس بشيء الخ الظاهر أن يقال فان قوله على ان عدم الغيرية الخ جواب صريح كما لا يخفى (قوله اذ العالم حادث) في نفس الامر بدون ملاحظة لزوم القدم على تقدير كون التكوين نفس المكون (قوله بدون التكوين) بخلاف العالم فانه قديم بالتكوين الذي هو نفسه (قوله باحتمال الواسطة) أي الوسط المختار كما ذكره المحشي مرة أخرى (قوله وليس بمحل النزاع) فيه انه أجمع أئمة أهل السنة على جواز رؤيته تعالى عقلا بمعنى ان العقل لا يحكم بامتناعها والمعتزلة خالفوهم وحكموا بامتناعها عقلا بمعنى ان العقل يحكم بامتناعها وقد نقله المحقق الشريف في شرح المواقف عن الآمدي فعلى هذا كان الامكان العقلي محل النزاع (قوله يرد عليه الخ) فيه ان الشارح ادعى البديهة في رؤية الاعيان والاعراض وجعل قوله ضرورة انا نفرق الخ تنبيها على كونها مرئية لا استدلالا عليه فلا يرد عليه شيء نعم دعوى البديهة في رؤية الاعيان مشكلة (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق الخ) أي قول الشارح اذ لا رابع يشترك بينهما منقوض بالتحيز المطلق ووجوب الوجود بالغير والمقابلة والمفهومات العامة فان كل واحد منها يشترك بين الاعيان والاعراض أيضاً فيجوز ان تكون الامور العامة علة لصحة الرؤية فلا يصح قوله اذ لا رابع يشترك بينهما * وفيه ان معنى قوله اذ لا رابع الخ انه لا رابع يشترك بينهما ويتوهم كونه علة لصحة الرؤية لانه لا رابع يشترك بينهما مطلقاً وقد صرح المحقق الشريف بما ذكرناه في شرح المواقف فلا يرد عليه ما ذكره المحشي (قوله والمقابلة) أي كون المرئي مقابلا للرائي (قوله كالماهية) أي

في ذلك الخ يعني أن المراد من خبر الرسول المعنى لا اللفظ فان كنت في شك فقولهم معنى قولنا مقدمة في كذا الخ بين صريح فيما ذكرنا (قوله ولك أن تقول الفقه الخ) يعني لو سلمنا ان الفقه هو نفس المعرفة صدق التعريف عليها أيضاً فان المراد من الموصول معرفة الاحكام الكلية وبين المذكورة صريحاً معرفة الاحكام الجزئية وأورد عليه ان المستفاد من الادلة التفصيلية المعرفة الكلية لا المعرفة الجزئية وأجيب بأن المعرفة الجزئية أيضاً مستفادة منها بالواسطة وبأن الضمير في أدلتها راجع الى ما باعتبار انها عبارة عن المعرفة وهذا الجواب مع هذه التكلفات لا يجري في قوله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا فانه لا يجوز أن تحمل المعرفة هناك على المعرفة الجزئية (قوله وقد يقال التغاير الاعتباري كاف) يعني لو سلمنا ان المراد من المعرفة الثانية المفادة أيضاً المعرفة الكلية يصح التعريف كذلك فان التغاير الاعتباري كاف بين المفيد والمفاد في الافادة أي في اطلاقها (قوله كما يقال علم زيد يفيده صفة كمال) فيه انه ممنوع وعلى تقدير التسليم يحتمل أن يكون المراد من صفة الكمال الاعمال الصالحة والاخلاق الحميدة والحياء

ولا يرد الوصف أي وصف الناس بالكمال وبعد التسليم للاتحاد تكلموا في التغاير الاعتباري قال بعضهم ان المعرفة من حيث حصولها في الذهن مفيدة ومن حيث تعلقها بالاحكام مفادة وقال بعضهم من غير اعتبار حصولها في النفوس مفيدة ومن حيث حصولها فيها مفادة وقيل ثبوتها من حيث انها وصف من الاوصاف يفيد ثبوتها من حيث هي هي على عكس قولنا ثبوت العلم لزيد يفيده ثبوت صفة كمال*أقول الاولى في المعرفة ههنا أيضاً انها من حيث هي هي مفيدة ومن حيث كونها صفة كمال مفادة (قوله وأما جعل المعرف بمعنى ملكة الاستنباط) الاولى أن يقول واما جعله ملكة الاستنباط والاستحضار الخ (قوله فسباق الكلام) اى سابقه وقيل سباق الكلام بالباء الموحدة جمع السابق وقوله أعني الخ على الاول تفسير للكلام وعلى الثاني تفسير للسباق ولما كان الكلام جنساً صح اضافة الجمع اليه وتفسيره بالاقوال المتعددة (قوله يأبى عنه) فيه ان الشارح جعل العلم أولا عبارة عن التصديقات وأشار ثانياً الى أنه عبارة عن المسائل وثالثاً الى أنه عبارة عن الملكة تنبيهاً على ان أسماء العلوم تطلق على كل من هذه الاشياء فليس المعرف ههنا عين ماسبق فلا يأبى عن كون المعرف ملكة * وقيل يلزم على تقدير كون المعرف ملكة صدق كل واحد من التعريفات الثلاثة على مجموع الملكات الثلاثة كما لايخفى وعلى كل اثنين* وأجيب بأن المراد بما يفيد في تعريف كل علم ماله نوع اختصاص بافادة معرفة معلوماته يعني ماتفيده هذه المعرفة فقط فلا نقض وأيضاً يلزم أن يكون كل من حصل له الملكات المذكورة ولم يحصل له شيء من مسائل العلوم الثلثة بالفعل عالماً بها وفساده ظاهر وأجيب بمنع حصول تلك الملكات مع عدم حصول بمعرفة شيء من المسائل واعترض على هذا الفاضل المحشي بان اباء العبارة الداخلة في التعريف وهي قوله مايفيد أقبح من اباء العبارة الخارجة (قوله لكن يرد على اول الاجوبة الخ) ويدفع عنه بجعل المعرف بمعنى اليقين والادلة بمعنى الامارات انتهى وفيه أنه قال فيما بعد ان لام الاحكام للاستغراق ولايقين للمجتهد في جميع الاحكام والا يلزم أن لايتعدد المجتهد والا يلزم تعدد الحق وهو قول ضعيف وأيضاً يلزم أن لا يرجع مجتهد في جميع عمره عن قوله أصلا مع انه يرجع كثيرا (قوله وليس بفقيه اجماعا) فيه أن تخصيص المشتق لاينافي عموم المأخذ تأمل (قوله وغاية مايقال الخ) فيه إنه لايحتاج في دفعه الى ارتكاب ماذكر فانه يندفع باعتبار قيد الحيثية كما هو المقرر في التعريفات فان ماتفيده المعرفة عن الادلة من حيث افادتها عن الادلة من حيث هي أدلة لايحصل في ذهن المقلد ولا في ذهن النبي عليه السلام وجبرائيل عليه السلام فالاولى تعميم السؤال وتخصيص الجواب فتأمل (قوله انما يتأتى بأن يجعل للفقه معنيان) فيه ان الحصر ممنوع فان التدوين كما يجري في المسائل يجري في المعرفة أيضاً كذا نقل عنه في الحاشية (قوله متعلق بالمعرفة) أي لا بالاحكام لاستلزامه فقاهة المقلد على باقي الاجوبة أيضاً فلا احتمال لكونه متعلقاً بيفيد

مفهوم الماهية وهو مفهوم مابه الشيء هو هو (قوله والمذكورية) أي مفهوم المذكور (قوله أمور مشتركة بينهما) أي بين الاعيان والاعراض (قوله فان قلت علية الخ) في جواب قوله يرد عليه الخ (قوله في النقض بها) أي في نقض قول الشارح اذ لارابع يشترك بينهما (قوله على انها تقتضي الخ) أي لو كانت الامور العامة علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدومات لصدق الامور العامة عليها لكن رؤية المعدومات محال فلا تكون الامور العامة علة لصحة الرؤية (قوله قلت يجوز الخ) اشارة الى منع قوله يستلزم صحة رؤية الواجب والى منع قوله على انها تقتضي صحة رؤية المعدومات (قوله ان يشترط) اى علية الامور العامة (قوله وأيضاً لو علت الخ) أي لو كان الامكان علة لصحة الرؤية لزم صحة رؤية المعدوم لكونه ممكناً واللازم باطل فالملزوم مثله (قوله وفيه نظر) وجه النظر هو انه يجوز ان يشترط علية الامكان بشيء من خواص الموجود كما أشير اليه آنفاً انتهى كلامه. (قوله فلا يتصف به العدم) أي العدم الذي هو جزء من معنى الامكان ومعنى الحدوث فانه لو كان الامكان أو الحدوث علة لصحة الرؤية مؤثراً فيها كان العدم المعتبر في معناهما جزءاً من المؤثر وجزء المؤثر مؤثر فيلزم ان يكون العدم متصفاً بالتكوين والعدم معدوم والمعدوم لايكون مؤثراً عندهم فلا يكون العدم ولا ماهو مركب منه متصفا بالتأثير فلا يرد عليه قول المحشي أنه لايمنع الشرطية اذ العدم ههنا لكونه جزءاً من المؤثر فرضا يلزم أن يكون مؤثراً كما بيناه (قوله لايمنع الشرطية) أي لم لايجوز أن يكون العدم شرطا للتأثير (قوله فلا يتم المقصود)وهو أن لايكون للعدم مدخل في العلية (قوله لفقد شرط) من خواص الممكن (قوله أو وجود مانع) من خواص

أيضاً (قوله تعريف الاحكام للاستغراق) فيه أن كون جميع الاحكام حاصلة للمجتهد بالاستدلال ممنوع بل يحصل له أيضاً بعض الاحكام بالحدس ولوسلم يلزم أن لايوجد فقيه في العالم فلا بد من المصير الى الملكة (قال الشارح رحمه الله ومعرفة أحوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام بأصول الفقه) الظاهر أن فيه وفيا بعده عطفا على معمولى عاملين مختلفين والمنصوب مقدم فلابد من التقدير أولا ثم العطف على ما يفيد فقول الفاضل انه معطوف على معرفة الاحكام مسامحة (قوله وجمعهما الشارح رحمه الله الخ) قيل عليه ماجمعهما بل ترك الوجه الذي عده في المواقف لبعده وقوله كالمنطق للفلسفة تنظير لتسمية العلم باعتبار انه مورث للقدرة (قوله نظر الى أن كونه الخ) توجيه لما لم يثبت وتفتيش بدون الاثبات مع ان كونه بازاء المنطق باعتبار انه نافع في العلوم الشرعية كما ان المنطق نافع في العلوم الفلسفية وان كان نفع أحدهما بطريق الفيض والرآسة ونفع الآخر بطريق الآلية والخدمة فيكون المعتبر في التسمية مجرد كونه بازاء المنطق بدون النظر الى كونه مورثا للقدرة على الكلام فلا يكون مآل الوجهين واحداً (٢٩٠) (قوله أي أولا) اعترض بان الاطلاق عليه أولا يقتضي أن يكون مطلقاً على غيره ثانياً وهو محل بحث انتهى أقول هذا سهو ظاهر فان قولنا ضرب زيد عمرا أولا مثلا لايقتضي أن الضرب يقع ثانياً بل يقتضي أن يقع فعل ثانياً أعم من أن يكون عين الفعل الاول على مفعول آخر أو غيره على المفعول الاول مثل أن يقال وأكرمه ثانياً وما نحن فيه من هذا القبيل أي فأطلق عليه أولا ثم خص به أي خص به ثانياً لكن يمكن أن يقال لاحاجة الى هذا التقييد فان الفاء وثم يغنيان عن هذا فان الفاء ههنا ليست فاء فصيحة أو فاء تفريع بل فاء تعقيب ومعني التعقيب ههنا انه لم يقع قبل هذا الاطلاق اطلاق هذا الاسم على علم من العلوم (قوله اذ لو لم يقيده به الخ) نقل عنه انه تعليل لمعنى الفعل الذي في حرف التفسير أي أفسر الاطلاق بالاطلاق أولا وبعضهم توهم ان هذه الحاشية متعلقة بقوله إذ لا شركة ثم اعترض عليه بأنه لايصح التعليل للتفسير ولهذا أيضاً سهو ظاهر (قوله لضاع إما قيد الاول الخ) توسيع للدائرة والا فلا شك فى أن الاول متعين فانه لادخل للاولية في مجرد التسمية أولا وحاصله أنه لو لم يقيد لضاع الاول وعلى تقدير فرض عدم كونه ضائعاً لضاع ذكر وجه التخصيص في الثاني اذ لا شركة في كونه الخ فعلم ان هذا تعليل للشق الثاني وان الاول ظاهر لاحاجة فيه الى التعليل فان اطلاق أسم الكلام يكون مستحقاً لعلم التوحيد لكونه من العلوم الواجبة التي انما هي نعلم وتعلم بالكلام سواء كان أول ما يجب أولا فضاع قيد الاولية باطلاق الاطلاق أي بعدم تقييده بكونه أولا انتهي فسقط ما يقال هذا التعليل انما يفيد لزوم ضياع وجه التخصيص والمدعي لزوم ضياع أحد الامرين (قوله وأما احتمال تسمية الغيربه الخ) اعلم ان وجه التسمية انما كان أعم وسئل بأنه لم لم يسم غيره يجاب بان الاطراد

الواجب (قوله لايمنع الصحة المطلوبة) أي صحة الرؤية للواجب (قوله وهو لايدفع الاعتراض) بكون متعلق الرؤية أمرا مشتركا * وفيه ان الاعتراض منع وجوب اشتراك متعلق الرؤية * واثبات ان متعلق الرؤية أمر مشترك على تقدير تمامه يدفع المنع بلا تردد (قوله ويستلزم استدراك التعرض الخ) فيه ان دليل القوم فى الاصل هو انا نرى الاعراض والجواهر وقد ثبت ان صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة مختصة بحال وجودها وهذه العلة المصححة للرؤية لابد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه العلة المشتركة ليست الا الوجود وانه مشترك بينهما وبين الواجب فعلة صحة الرؤية متحققة في حق الله تعالى فتتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب * وأما ماذكره الشارح من انه لايجوز أن يكون متعلق الرؤية خصوصية الجوهر أو العرض الي قوله وفيه نظر فهو كلام صاحب المواقف في جوب منع وجواب اشتراك علة صحة الرؤية مبالغاً فى توضيح الدليل العقلي لاثبات صحة الرؤية وليس من تتمة دليل القوم فلا يرد عليه ان ماعداه مستدرك على ان الشريف المحقق قد زيفه في شرح المواقف بما سيذكره المحشي من قوله رد بان مفهوم الموية المطلقة أمر اعتباري الخ وقال بعد ذلك والمعتمد فى ذلك الدليل السمعي على مااختاره الشيخ أبو منصور الماتريدي (قوله أن هذا الدليل منقوض الخ) بان يقال نحن قاطعون بملموسية الاعيان والاعراض ضرورة انا نفرق بينهما باللمس لهما ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي اما الوجود الخ وهو مشترك بين الواجب وغيره فيصح ان يلمس الواجب مع انه محال فالدليل ليس بصحيح (قوله يرد عليه انه يصح الخ) أي يصح أن يقال ان انعدام المعلول الاول انعدام

(الواجب)

فى التسمية غير لازم وأخرى بأنه خص لاجل التميز وأما اذا كان وجة التسمية أمرا مختصاً بالمسمي فلايشكل باحتمال الوجه الآخر بأنه لم يسم غيره ولو سئل عنه سفها ولو أجيب عن السؤال المقدر بهذا الوجه يكون عبثاً وضائعاً بل سفهاً فكان اللائق أن لايتعرض لهذا الاحتمال وعلى تقدير التعرض أن يقول وأما احتمال تسمية الغير بهلغير هذا الوجه ثم لايلتفت اليه وأما ما ذكره مع بعده عن العقل لايدفع الشبهة بالكلية عن ذهن المتعلم الابعد مراتب (قال الشارح ولانه انما يتحقق بالمباحثة وادارة الكلام من الجانبين الخ) والمراد انه اعتبر من بين سائر العلوم لان الاحتياج فيه الى الكلام أكثر لانه يمتنع بدون الكلام كما يتوهم من ظاهر كلامه والفرق بين هذا الوجه والوجه الذى يتلوه هو أن حاصل هذا الوجه ان مسائل هذا العلم لاتتحقق فى نفسها بدون الكلام والمباحثة وحاصل الوجه الثانى ان الافتقار فيه الى الكلام لالزام الفرق المخالفين والرد عليهم* اعلم ان المناسب أن يقول الشارح فى ذكر الوجوه أولان كذا أولان كذا فان التسمية بواحد منها لابجميعها وان الاقوى من بين الوجوه هو الوجه الاول ثم الوجه الثالث والبواقى وجوه ضعيفة (قوله أى مايفيد (٢٩١) معرفة العقائد) ويجوز أن يكون اشارة الى الحكم الشرعي المتعلق بالعقائد والى العلم المتعلق به (قال الشارح ومعظم خلافياته) قيل أي مسائله الخلافية أقول يأبى هذا التفسير قوله مع الفرق الاسلامية فالاولى ان يفسر باختلافاته و يحمل العبارة المقبرة على المسامحة ويشعر قوله مع الفرق الاسلامية بأن المراد من كلام القدماء كلام السلف من أهل السنة لكن التعريف كان عاما (قال خصوصاً المعتزلة) يجوز ان يكون المصدر بمعنى المفعول

الواجب تعالى مع ان المعلق عليه ممكن والمعلق ممتنع فلا يتم قول الشارح والمعلق بالممكن ممكن (قوله والسر فيه) أي في امتناع المعلق مع امكان المعلق عليه (قوله أن الارتباط بحسب الوقوع) أي معنى ارتباط المعلق بالمعلق عليه انه ان وقع المعلق عليه وقع المعلق لا أنه ان أمكن المعلق عليه أمكن المعلق (قوله لاالامكان) فيه ان المتبادر من اللغة أن تعليق وقوع الشئ بوقوع الشئ الذى هو ممكن فى نفسه واشتراطه به أن يكون وقوع المعلق ممكناً كما صرح به فى شرح المواقف والمقصود فى هذا المقام هو التمسك على امكان الرؤية بظواهر الآيات كما سيصرح به الشارح والمعتبر فيها المعاني المتبادرة من اللغة وما ذكره المحشي من المثال فهو من قبيل التعليق والاشتراط في الاصطلاح وليس بمعتبر في ظواهر الآيات (قوله لمن يخاطبه الخ) يعني ان طلب موسى عليه السلام العلم الضرورى بربه وقد خاطبه ربه من قبل غير معقول ضرورة انه عالم بمخاطبه علما ضروريا (قوله أن المراد هو العلم الخ) فيه ان العلم بهويته الخاصة هو الرؤية فيكون المطلوب حينئذ هو الرؤية لا العلم الضرورى المغاير لها (قوله فى هذا النوع) المشروط بالشروط المذكورة (قوله ان عدم مدح المعدوم الخ) فيه ان قولهم لو امتنعت رؤيته تعالى لماحصل التمدح بنفيها ادعوا فيه البداهة وذكروا لايضاحه والتنبيه عليه قولهم كالمعدوم لايمدح بعدم رؤيته لامتناعها وادعوا فيه أيضاً البداهة فلا يرد عليه منع المحشي بانا لا نسلم ان عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لامتناعها لم لايجوز ان يكون عدم مدح المعدوم بعدم رؤيته لاشتماله على العدم الذى هو معدن كل نقص كما ان عدم مدح الاصوات والروائح بعدم رؤيتهما لمقارنتهما لعلامات النقص (قوله أن امتناع الشئ الخ) فيه أنك قد عرفت آنفاً

ويكون حالا من المجرور ويكون المعتزلة مرفوعا به أى مخصوصاً منهم المعتزلة ويجوز ان يكون مصدراً منصوبا بفعل مقدر وما بعده مجروراً بتقدير مع (قال لانهم أول فرقة الخ) تعليل للخصوص مصحح له لاموجب واضافة أول من قبيل اضافة الصفة أى لانهم فرقة أولى من الفرق أسسوا قواعد الخلاف يعنى لكونهم أول الفرق وأقواهم اشتغل السلف من أهل السنة بردهم ودفعهم (قال فى باب العقائد) احتراز عن باب الاعمال فانهم في الاعمال يوافقون الحنفية غالباً (قال الشارح رحمه الله اعتزل) أى خرج وأعرض واستبعد وانما عبر به قصدا لمتابعة الحسن البصرى رحمه الله (قال ويثبت المنزلة بين المنزلتين) انما ذكره اشارة الى ان المراد من الكافر ليس الكافر المجاهر بل مطلق الكافر وايراد المنزلتين عقيب المؤمن والكافر قرينة واضحة على ان المراد من المنزلتين الايمان والكفر واطلاق المنزلة على الايمان والكفر مجاز بطريق الاستعارة فكأنهما مقر النفوس (قال الشارح رحمه الله لقولهم بوجوب ثواب المطيع الخ)ولقولهم بانه لابد ان يعطى لكل فرد مايعطي أفضل الانبياء عليهم السلام اذ لو منع عنه شيأ من ذلك لكان ميلا وجوراً (قوله وقال بعض السلف الاعراف واسطة الخ) يعني ان إثبات الواسطة بين الجنة والنار واقع

من أهل السنة فكيف يكون سبباً للاعتزال فايراد أن المراد من المنزلة الواسطة بين الايمان والكفر بالدليل وايراد قال وقيل وقيل لمناسبة المقام وزيادة نفع للمتعلم والا لاحاجة فيه الى الاستدلال (قوله الكافر ينصرف عند الاطلاق الى المجاهر) أي قد ينصرف عند الاطلاق فلا يرد أن الكافر في كلام المعتزلة أيضاً كذلك وحاصل الجواب ان مراد الحسن من الكافر في قو ان مرتكب الكبائر ليس بمؤمن ولا كافرا الكافر المجاهر وغير المجاهر هو المنافق الذى يرتكب الكبيرة ومراد المعتزلة مطلق الكافر فمرتكب الكبيرة عند الحسن البصرى داخل فى الكافر وعند سائر أهل السنة داخل في المؤمن وعند المعتزلة خارج عنهما (قال الشارح وشاع مذهبهم) أي صار معتبراً ومختاراً ومتوجهاً اليه غير معرض عنه وانما فسر بابه ليظهر صحة الانهاج الى ماقال الشيخ فان شيوع المذهب فيما بين الناس لايستلزم قبوله كما ان قول الحكماء ومذهبهم شائع فيما بين المتكلمين (قال الشارح فقال الاول يثاب الخ) انه من قبيل النقل بالمعنى وان أمكن ان تكون العبارة بعينها عبارة الجبائي فلا يلزم الكذب على تقدير عدم مطابقته العبارة فاندفع ما يتوهم ويقال ان الظاهر فى أمثال هذا النقل بالمعنى ولايمكن ان تكون العبارة بعينها عبارة الجبائى (قال يثاب) أي يجب ان يثاب والا لم يطابق مذهبهم ويرد على مذهبهم ان العدل لايقتضى الا التفاوت والفرق بين الفرق الثلاث وهو يمكن ان يكون بالتفاوت فى طبقات الجنة فقط أو بالحرمان من الجنة فقط أو بخلود البعض فى الجنة وهلاك البعض أو بالتعذيب بالجوع والعطش أو بالامراض الشديدة أو تبديل الصور أو الصلب من اليد أو الرجل أو بعدم الخلود فى الجنة الى غير ذلك من أنواع العذاب فلا يلزم التعذيب بالنار خصوصا بطريق الخلود فيجب أن يصار الى ماذهب اليه

(اخذه)

أهل السنة والجماعة من تفويض الامر الى النقل فيما لامجال فيه للعقل (قوله لاواسطة بين الجنة والنار عندهم) فيه ان مرادهم من نفي الواسطة نفي المكان الواقع بين الجنة والنار كما هو الظاهر المتبادر من عبارة الواسطة لا نفي ما سواهما بالكلية من الاماكن والمنازل والايلزم أن تكون الملائكة جميعا فيهما وليس كذلك فيجوز ان لايكون الثالث في واحد منهما (قوله لاأن كل من دخلها يثاب أو يعاقب) والايلزم كون الملائكة التى فى الجنة مثابين وكون خزنة النار معاقبين يعني ان معني قولهم الجنة دار الثواب انها محل الثواب لا ما توهمه المعترض من ان معناه كل من يدخل فيها يثاب ولو سلم كون معناه هذا فهو بالنسبة الى المكلفين اي كل مكلف يدخل فيها يثاب والأول جواب تحقيقي والثانى جدلي وكذلك الكلام في دار العقاب (قوله وقد نص الخ) اشارة الى كون المراد أحد المعنيين المذكورين (قوله فالمراد بقوله الخ) يعني فعلم من ذلك ان المراد بقوله فادخل الجنة الدخول فيها مثابا ومستحقا لا ماهو الظاهر المتبادر من كون الثالث خارجا عن الجنة * قيل في دخولها حزازة امامن السهو أو لقصد

انهم ادعوا البداهة في خصوص قولهم إذ لو امتنعت رؤيته تعالى لما حصل التمدح بنفيها ولم يدعوا ان الشيء مطلقا يمتنع التمدح بنفيه حتي يرد عليه النقض بان الشريك واتخاذ الولد ممتنعان فى حقه تعالى مع انه ورد التمدح بنفيهما عنه تعالى فى القرآن (قوله أن يجعل هذا المصدر) أى العمل على تقدير كون مافى الآية مصدرية بمعنى المفعول أى بمعنى المعمول (قوله ليصح تعلق الخلق به) أى بالمصدر الذى هو العمل * وفيه ان كل مصدر له معنيان حقيقيان وضع لكل واحد منهما * أحدهما المعنى المصدرى * والثانى الحاصل به أى الهيئة الحاصلة به والمعنى الاول أمر اعتبارى معدوم في الخارج والمعنى الثاني يكون موجوداً مخلوقا فيصح تعلق الخلق به وكونه مخلوقا والمراد بالعمل هنا هو المعنى الثاني فيصح تعلق الخلق به ولا يتناول أيضا مثل السرير فلا احتياج فى صحة تعلق الخلق بالعمل الى ان يجعل العمل بمعنى المعمول * على ان كون الحاصل بالمصدر من قبيل كون المصدر بمعنى المفعول لم يقل به أحد (قوله ثم تحمل الاضافة) أى اضافة العمل الى ضمير جمع الخطاب (قوله والا فالمعمول الخ) أى وان لم تكن الاضافة للاستغراق لاتدل الآية على ان مثل السرير مع كونه معمولا للعباد مخلوق لله تعالى فلا يتم الاستدلال بالآية على ان جميع أفعال العباد مخلوق لله تعالى والمنشأ فى أخذ المحشي العمل بمعنى المعمول وجعله عاما للسرير والسيف ونحوهما هو ان اطلاق العمل على السرير والسيف وغيرهما شائع فى العرف يقال هذا السيف عمل فلان وذاك السرير عمل فلان لكن اطلاق لفظ العمل عليهما باعتبار معناه المجازي وهو معنى المعمول والكلام فى معناه الحقيقي منحصر في معنى المصدري والحاصل بالمصدر (قوله مثل السرير الخ) أى كما يعمه الحاصل بالمصدر وهو مراد المحشي وقد

الاختصار من قبيل الحذف والايصال * وفيه غفلة عن استعمال الدخول بدون كلمة في وعن قوله فادخلن الجنة (قوله كما يدل عليه السباق) يعني ان السباق يدل على كون المراد دخولها مثابا ومستحقا أعم من أن يكون هذا التحسر صادراً من الداخل فى الجنة غير مثاب أومن الخارج عنها ولا يدل على صدوره من الداخل فيها كما يتوهم (قوله وقس عليه قوله فدخلت النار) لا يخفى انه لا حاجة فيه الى التأويل فان الثالث على مذهبهم يكون في الجنة غير مثاب الا أنه حاول الافهام والتبكيت فقال بطريق الفرض لو كان فى النار غير معاقب ينافى كونها دار العقاب فيلزم تأويله بذلك الفرض (قوله ذهب معتزلة البصرة الى وجوب الاصلح في الدين بمعنى الانفع)أى يجب على الله تعالى أن يعطي كل أحد مايكون أنفع فى دينه وأما الانفع فى دنياه فلايجب عليه فان الدنيا دنية وخسيسة لايعبأ بها ورعاية أنفعها مما هو أنفع فى الدين أيضاً فيرد عليهم ان الواجب عليه تعالى أن لايخلق مجنوناً ولا سفيهاً ولاأعمى ولاأخرس ولاأشل فان زوال كل واحد من العقل والعين والسمع واليد والرجل واللسان يضر بالدين وكان الواجب أن لايخلق الشيطان والمنكرات والشهوات وقيل يلزم (٢٩٣) على قاعدة وجوب الاصلح في الدين أن لا يصدر من مكلف كبيرة الى أن يموت * وفيه ان أفعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى بل لهم * ويمكن أن يجاب بان مبني هذا اللزوم أيضاً على وجوب خلق كمال العقل والقوى السليمة والجوارح القوية ودفع الشياطين وازالة الشهوات واراءة الثواب والبينات وارسال الملائكة لحفظ الناس وتعليمهم كما أرسل اليهم الانبياء عليهم السلام (قوله فالجبائي اعتبر الخ) الظاهر ان الفاء تفريع على مامر فى الشرح لا فى

(م — ٣٨ حواشي العقائد ثاني) (شجاع الدين)

الحاشية أو على مامر فيهما يعني علم من كلام الجبائي انه اعتبر الأنفع فى جانب علم الله * وقيل الفاء فصيحة لكن يرد عليه ان من حق التفصيل بعد الاجمال أن يفهم انحصار المجمل من المفصل وههنا ليس كذلك (قوله وبعضهم لم يعتبر ذلك الخ) أي حكم بأن تعريض الثواب والاجبار به لكل مكلف يجب عليه تعالى لان التعريض أنفع فى الدين وان علم الله تعالى منه الكفر فيرد عليه ان التعريض المذكور لانسلم كونه أنفع في حقه ولو سلم فيلزمه ترك الواجب فيمن مات صغيراً (قوله لكن بمعنى الاوفق فى الحكمة والتدبير) أى يجب على الله تعالى أن يفعل بكل أحد مايوافق حاله في الحكمة والتدبير ولا يمكن الزامهم لان كل مايكون أخس الاشياء فى نظر الانسان وابتلى به شخص يقول هذا مطابق وانه الاوفق بحاله فى الحكمة والتدبير وهو لايخالف مذهب أهل السنة الا فى اطلاق الواجب عليه تعالى فان أهل السنة والجماعة أيضاً يقولون ان العليم الحكيم لايفعل الا مافيه حكمة ومصلحة ولكن لايقولون بالوجوب * وفيه أن مافيه الحكمة والمصلحة لايلزم أن يكون موافقاً لحال من اتصف به * ولايخفى أن مانقله الجبالى عن المعتزلة يخالف مانقله صاحب الدراية عنهم فانه قال قالت عامة

أخذه من قول الشارح فيشتمل المعمول أفعال العباد (قوله فلا يتم المقصود)وهو ان الله تعالى خالق لجميع أفعال العباد(قوله وبالجملة حذف الضمير)على تقدير أن تكون مافى الآية موصولة (قوله وقد يوجه بالحمل) أي بحمل الخالق فى الآية (قوله على خالق الجواهر) وعلى هذا لا تكون الآية دليلا على ان الله تعالى خالق لافعال العباد (قوله وورود الآية السابقة) وهي قوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق) (قوله قد يقال بجوز الخ) أي لا نسلم انه لو كان أفعال العباد كلها بخلق الله تعالى لبطل المدح والذم عليها لجواز أن يمدح العبد ويذم باعتبار كونه محلا للافعال كما يمدح الشئ بحسنه ويذم بقبحه باعتبار انه محل لهما لامؤثر فيهما (قوله وأيضا الثواب الخ) أي لانسلم انه لو كان أفعال العباد بخلق الله تعالى لبطل الثواب والعقاب لجواز أن يكون الثواب والعقاب فعل الله تعالي وتصرفا له فيما هو خالص حقه فلايسأل عن علتهما بان يقال لم اثاب على بعض الافعال ولم عاقب على بعضها ولا يسأل عن علة خلق الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار بان يقال لم خلق الله تعالى الاحراق عقيب مساس النار * والسر فى جميع ذلك ان الله تعالي قد أجري عادته على أن يخلق الاحراق عقيب مساس النار وأن لا يخلق الاحراق عقيب مساس الماء وغير ذلك فيجوز أن يكون الثواب والعقاب من هذا القبيل بان أجرى الله تعالى عادته على أن يثيب على بعض الافعال و يعاقب على بعضها لمن يشاء (قوله يؤدي الى التكرار) لان الارادة ذكرت قبل هذا في قول المصنف بارادته ومشيئته فلو فسر القضاء هنا بالارادة لزم التكرار(قوله وهو المقضي) وهو رضاء بالكفر فيلزم الرضاء بالكفر (قوله فالصواب الخ) من تتمة المقول (قوله وأنت خبير الخ) أي لانسلم انه لامعنى للرضاء بصفة من صفات الله تعالى(قوله من حيث هو متعلق) والرضاء

المعتزلة ان ماهو الاصلح للعبد واجب على الله تعالى أن يفعله به ويعطيه ولايجوز أن يكون مقدور الله تعالي لطفه في صلاح العبد ولا يعطيه ذلك ولايجوز من حكمته أن يعطى محمدا عليه السلام شيأ ويمنع مثل ذلك عن أبي جهل ولو خص بعضهم عبيده بما يمنعه عن غيره لكان ميلا وجورا وانه ممنوع عن الله تعالي * وقال بعضهم لايجب على الله تعالى رعاية الاصلح في حق العبد ولكن يجب أن يفعل بعبيده ماهو المصلحة ولا يجوز أن يفعل بهم ماهو المفسدة لان الحكيم متى أمر أحداً بأمر اقتضت الحكمة أن يعطيه مايتهيأ به للاتيان بالمأمور ولا يجوز أن يمنعه ذلك خصوصاً اذا كان اعطاء ذلك لايضره ومنعه ولا ينفعه ولان الجود والكرم يقتضيان تعميم الاعطاء فيما يعطى العباد * وقال أهل السنة خص الله تعالي المؤمنين بلطف ولو فعل ذلك فى حق جميع الكفار لآمنوا كلهم كما قال الله تعالي (ولو شاء ربك لآمن من فى الارض كلهم جميعاً) وهو تعالى متفضل في اعطاء ذلك فمنع ذلك عن الكفار يكون عدلا لاجوراً ولاميلا (قال الشارح ومانقل عن بعض السلف من الطعن فيه الخ) جعل المنع من الاشتغال بعلم الكلام مقصوراً على أربع (٢٩٤) طوائف عنده لكن الظاهر أنه منع الكلام لسد الباب على الطوائف المذكورة فان ترك المنفعة الخاصة لاجل عدم ضرر العالم من المهام بين الانام وأكثر الناس من الطوائف المذكورة رأيناه قبل الخوض فى الكلام مؤمناً متديناً صالحاً عابداً وبعد الخوض رأينا بعضهم قد كان ملحداً ومنافقاً وبعضهم ضالا ومتحيراً فانه ذكر فى كتبه مذاهب كثيرة بعضها كفر والحاد وبعضها بدعة وضلال يميل المبتدي اليها أو يتحير فيما بينها إن كان قاصراً وان كان ذكياً يشتغل بالجدال والنزاع وقد يغلب على الخصم ويفتخر عليه فيبغض ويحسد فيأخذ في الغضب والعداوة فيهلك وقد قال النبي عليه السلام فى حق المفتخرين (سيظهر قوم يقرؤن القرآن ويقولون من أقرأ منا ومن أعلم ومن أفقه منا ثم قال لاصحابه فهل فى أولئك خير قالوا الله ورسوله أعلم قال أولئك منكم من هذه الامة وأولئك هم وقود النار) رواه الطبرانى وقال النبي عليه السلام (من قال اني عالم فهو جاهل) وقال في حق المجادلين برواية أبي الدرداء وأبى أمامة وأنس بن مالك رضى الله عنهم قالوا (خرج علينا رسول الله عليه السلام يوما وكنا نتمارى في شئ من أمر الدين فغضب غضباً شديداً لم يغضب مثله ثم قال انهرتنا فقال مهلا يا أمة محمد انما هلك من قبلكم بهذا ذروا المراء لايمارى ذروا المراء فان المماري لاأشفع له يوم القيامة ذروا المراء فان المماري قد تمت خسارته وكفي اثما بنا دام ممارياً ذروا المراء فان أول مانهاني عنه ربي بعد عبادة الاوثان المراء) رواه الطبراني أيضاً وقال النبي عليه السلام (من طلب العلم ليجاري به العلماء ويمارى به السفهاء ويقرب به وجوه الناس اليه أدخله الله النار) وعلم الكلام معدن الجدال والنزاع وسائر العلوم الشرعية وان وقع فيها الاختلافات لكنها ليست بهذه المثابة وليست فى العقائد وقال الامام الغزالى

بالكفر من حيث هو مقضى ليس بكفر فما يلزم من الرضاء بقضاء الله تعالى ليس بكفر (قوله لا من حيث ذاته) أي الرضاء بالكفر من حيث ذاته كفر لكنه ليس بلازم من الرضاء بقضاء الله تعالى فما هو كفر لايلزم من الرضاء بقضاء الله تعالي فمآل الجوابين واحد وانما المغايرة بينهما فى طريق التقدير ولما كان طريق جواب الشارح مشتملا على الاصل والمنشأ اختار في جوابه هذا الطريق (قوله ولما كان الرضاء الاول) أي الرضاء بفعل الله تعالي وبتعلق صفته (قوله الثاني) أي الرضاء بالمتعلق المقضى (قوله اذ عدم وقوع هذا المراد الخ) أي عدم وقوع مراد الله تعالى ووقوع مرادات العباد نقص ومغلوبية (قوله من الارادة الغير المجبرة) التي هي مراد المعتزلة من قولهم ان الله تعالى أراد من العباد الخ (قوله وهو مذهب أهل السنة) فلا فرق بين المذهبين وما يلزم على مذهب المعتزلة يلزم على مذهب أهل السنة (قوله خال عن التحصيل) أي ليس له محصل (قوله مع ترك الاعتراض) أي العقاب فى الآخرة (قوله ففيه نظر مر ذكره) وهو ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه (قوله بعدم فائدة التكليف) أي لو لم يكن للعبد دخل فى الافعال الاختيارية لما كان للتكليف فائدة (قوله لجواز ان يكون داعيا) أى باعثا للعبد الى اختيار الفعل فان التكليف وبعث الرسول ودعوته قد تكون باعثة للعبد الى اختيار الفعل فيخلق الله تعالى الفعل عقيبها عادة وباعتبار ذلك الاختيار المترتب على الباعث يصير الفعل طاعة اذا وافق مادعاه الشرع اليه ومعصية اذا خالفه ويصير علامة للثواب والعقاب لاسببا موجبا لاستحقاقهما (قوله هذا) اي هذا الاعتراض بيان الجبر وعدم القدرة للعبد (قوله وعدم التمكن) اي عدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية (لاعدم)

فى احياء العلوم إن حاصل مايشتمل عليه علم الكلام من الادلة التي ينتفع بها فالقرآن والاخبار مشتملة عليه وما خرج عنهما فهواما مجادلة مذمومة وهى من البدع كما سيأتي بيانه واما مشاغبة بالتعلق بمناقضة الفرق لها وتطويل بنقل المقالات التي أكثرها ترهات وهذيانات تزدريها الطباع وتمجها الاسماع وبعضها خوض فيما لا يتعلق بالدين ولم يكن شيء منه مألوفا في العصر الاول وكان الخوض فيه بالكلية من البدع ولكن تغير الآن حكمه إذ حدثت البدع الصارفة عن مقتضي القرآن والسنة ونبغت جماعة لفقوا لها شبها ورتبوا فيها كلاما مؤلفاً فصار ذلك المحذور بحكم الضرورة مأذونا فيه بل صار من فروض الكفايات وهو القدر الذي يقابل به المبتدع اذا قصد الدعوة الى البدعة * فعلم منه جواز الاشتغال به لبعض الاذكياء الصالحين المخلصين لاجل الضرورة وينبغي أن لا يعلم لذلك البعض أيضاً الاسرار ولا يتداخل فيه الطوائف المذكورة لان كلا منهم يزعم نفسه مركب من البلادة والتعصب والفساد والافساد بدون تميز ظاهر وان لم يكن فى نفس الامر كذلك واذا منع منه ظهرت الفتنة والمنازعة ويمكن أن يكون غرض الشارح أيضاً هذا ولكن ذكر ما ذكر ترغيباً وتشويقاً للطالبين كما هو دأب المؤلفين والشارح رغب ونحن رهبنا ليحصل الخوف والرجاء والتوجه الى المقصد الاقصي والمطلب الاعلى (قوله الظاهر أن المقول مجموع مافي الكتاب) أقول كون المجموع مقولا بعيد فى نفسه ويأباه قول الشارح تصدير الكلام بالنبية الخ وقول المصنف قال أهل الحق ويأباه أيضاً قول المصنف فيما بعد والالهام ليس من أسباب المعرفة بصحة الشيء عند أهل الحق * وليس بتفرع على دعوى الظهور غير ان الحق هو أهل السنة فينبغي أن يعكس التفريع ويقول فالمراد مجموع مافي الكتاب لان المتبادر من أهل الحق أن يكون أهل الحق فى جميع الاقوال أوفى الاكثر (قوله وان خص الخ) أي وان خص بقوله حقائق الاشياء ثابتة فالاختصاص اضافي بالنسبة الى قوله والعلم بها متحقق أونقول في الكلام تقدير في الموضعين وهو أظهر الاحتمالات عندي وقيل الاحتمال الثالث فان أهل الحق لكثرة استعماله عندهم في أهل السنة صار كالعلم لهم (قوله عن آخرهم) أى جميع ماعدا السوفسطائية * قيل في وجه افادة عن آخرهم العموم أن عن بمعنى من والمعنى عن آخرهم الى أولهم * وأورد عليه ان الظاهر من أولهم الى آخرهم * وأجيب بأن الحكم على الكل انما يمكن عند الاطلاق على الفرد الآخر عند التبقي فيحكم من الآخر الى الاول * وقيل عن باقية على معناها أى بجاوز عن آخرهم (قوله قد تفتح الباء رعاية الخ) أقول هذا مردود لاستلزامه افساد كلام الشارح فان كلامه ينادي بأعلى صوت ان الحق والصدق مترادفان باعتبار المعني الحقيقي وان اختلفا فى الاستعمال باعتبار المعني المجازى عند الاكثر أوفى الظاهر له وقول الفاضل المحشى لكن لا يلائمه لا يلائم فانه يشعر بالصحة والملائم أن يقول ويبطله أو يدفعه ونحو ذلك (قوله قد يطلق على غير الأقوال) اما

لاعدم قدرته على كل ممكن كما زعمه المحشى فاما قول الشارح أما ان يتعلقا بوجود الفعل أي فعل العبد وقوله ولا اختيار مع الوجوب اي لا اختيار للعبد في فعله مع وجوب فعله مصرح ببيان الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله (قوله ماسبق) فى شرح قول المصنف وهى بارادته ومشيئته الخ (قوله بيان بالنسبة الخ) لا بيان للجبر بالنسبة الى الموجودات والفعل * وفيه أن ماسبق أيضا بيان لزوم الجبر وعدم قدرة العبد على افعاله الاختيارية ومنشأ الاعتراضين امر واحد وهو كون افعال العباد بارادته تعالى فتكون الافعال الاختيارية للعباد واجبة فلا تكون مقدورة للعبد (قوله فى السؤال والجواب ههنا) أى فى شرح قول المصنف وهي بارادته ومشيئته وحكمه وقضيته وتقديره (قوله والا لجاز انقلاب علمه تعالى الخ) وهو محال في حقه تعالى لأن ماعلمه الله تعالى هو الواقع (قوله وكذا الحال فى الامتناع) أي امتناع فعل العبد (قوله بأن الاعدام الازلية ليست بالارادة) فيه انا لا نسلم ان الاعدام الازلية لافعال العباد ليست بالارادة لم لا يجوز ان تكون باعتبار استمرارها بالارادة اي يكون استمرارها بان تتعلق الارادة باستمرارها كما تكون باعتبار استمرارها مقدورة عند بعضهم بمعنى ان للفاعل أن يفعل الافعال فيزول استمرار اعدامها الازلية وله ان لا يفعل الافعال فتستمر اعدامها الازلية (قوله ولذا ورد الخ) قال في الحاشية اي أسند عدم الكون الى عدم المشيئة انتهى كلامه (قوله في الحديث المرفوع) الى النبي عليه السلام بعده عنه (قوله لما جوزوا التخلف) اى تخلف المراد عن ارادته تعالى في غير فعل نفسه تعالى وهو فعل العبد (قوله قد تمنع هذه المقدمة أيضا) كما منع الشارح المقدمة الثانية بقوله ممنوع الخ (قوله لان العلم تابع للمعلوم) هذا سند المنع اى لا نسلم تعلق علم الله تعالى بفعل

بالاشتقاق أو بالمواطأة.(قوله قال في حواشي المطالع يوصف بكل منهما القول المطابق والعقد المطابق) وأما اطلاقه على الاديان والمذاهب فتجوز بعين العلاقة المصححة بل اطلاقه على الاقوال وان شاع لم يقع (قوله اذ المنظور أولا في هذا الاعتبار الخ) بيان لوجه التسمية * ولا يخفى أن الكلام ليس في تسمية الحكم المطابق بالفتح حقا والحكم المطابق بالكسر صدقا بل في تسمية مطابقته بالكسر أو بالفتح للواقع فان المشتقات لا تحتاج الى وجه التسمية بعد تبيين الوجه في المأخذ * وتحقيقه ما قال السيد قدس سره في حاشية المطالع ان المطابقة بين الشيئين تقتضي نسبة كل منهما الي الآخر بالمطابقة كما علم في باب المفاعلة فاذا طابق الاعتقاد الواقع فان نسب الواقع الى الاعتقاد كان الواقع مطابقا بكسر الباء والاعتقاد مطابقا بفتح الباء فهذه المطابقة القائمة بالاعتقاد تسمى حقاً بالمعني المصدري ويقال هذا اعتقاد حق على انه صفة مشبهة وانما سميت بذلك لان المنظور اليه أولا في هذا الاعتبار هو الواقع الموصوف بكونه حقاً ثابتاً متحققاً وان نسب الاعتقاد الى الواقع كان الاعتقاد مطابقاً بكسر الباء والواقع مطابقاً بفتحها فهذه المطابقة الثانية للاعتقاد (٢٩٦) تسمى صدقا ويقال هذا الاعتقاد صدق أي صادق وانما سميت بذلك تميزاً عن أختها انتهي * فسقط ما يقال ان الحكم أيضاً متصف بالحقية والثبوت كما يقال الاعتقاد الجازم الثابت فلا يحتاج الي أنه يتكلف ويقال اذ المنظور أولا الخ وأما تسمية الحكم المطابق بالكسر بالصدق فليتميز أيضاً ولا يرد عليه ما يرد على الشارح من أن مطابقة الواقع للحكم ليست صفة الحكم * وللسائل أن يعود ويقول لا حاجة الى ما تكلفوا به في وجه التسمية فان اتصاف الحكم بالثبوت أى الثبات والتقرير يكفي في هذه التسمية أيضاً بل المطابقة أيضا متصفة بهذا المعني ولا يخفي ان الواقع أيضاً لا يتصف بالثبوت الا بالمعنى المذكور فان المراد من الواقع النسبة الخارجية وهي لا تتصف بالوجود الخارجي فتأمل (قوله وأما المنظور اولا في الاعتبار الثاني الخ) قيل كون الانباء معني اصلياً للصدق ممنوع وما ذكره الشارح في بيان الخبر الصادق من ان الصدق قد يقال لان الخبر بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو به لا يستلزم كونه معني اصلياً بل يجوز ان يكون فرعا للمعني المذكور ولو سلم اصالته لا نسلم اتصاف الحكم به بل المتصف الخبر كما قال الشارح هناك فيكونان من صفات المخبر * ويمكن ان يجاب بأن الفرق المذكور بين الحق والصدق ليس الا عند الخواص من اهل الاصطلاح فالمطابقة بالكسر معنى اصطلاحي للصدق والانباء معنى لغوي واهل اللغة لا يعرفون الدقائق وقد يوصف القول والحكم بالانباء كما يقال هذا القول يخبر وينبئ ويشعر بكذا وكذا فتأمل (قوله حاصله حمل مثله على التسامح الخ) والاشبه هو ما ذكره فان الكلام في المعنى القائم بالشيء لا في الصفة النحوية فلا مدخل للاشتقاق وعدمه واذا وجدنا معني قائماً بشيء نقول هذا صفة له ونحن نعلم ان مطابقة الواقع للحكم ليس معناه قائماً بالحكم وكون الحكم بحيث يطابق الواقع فالمطابقة ليست معنى قائماً

(الاختياري)

العبد باختياره ويكون فعله الاختياري واجبا لجواز ان يكون علم الله تعالى تابعا للمعلوم بمعنى ان الله تعالى اذا علم في الازل ان العبد يختار فيما لا يزال فعلا معينا وتعلقت بذلك الفعل فيه ارادته تعالى ويجب ذلك الفعل الاختياري بتعلق ارادته تعالى به فيكون تعلق علمه تعالى بذلك الفعل في الازل متفرعا على تعلق ارادته تعالى به فيما لا يزال وتابعا للمعلوم الذي هو الفعل الاختياري الذي يجب فيما لا يزال بتعلق ارادته تعالى به فيه فلا يكون تعلق علمه تعالى به سبب وجوب ذلك الفعل بل لا يكون له مدخل في وجوبه وسلب القدرة والاختيار عن العبد * هذا تفصيل منع المحشي وسنده لكنه انما يرد هذا المنع مع سنده على من فرع وجوب الفعل الاختياري على مجرد تعلق علمه تعالى كما ذكر في الالهيات في شرح المواقف في المقصد الاول من المرصد السادس في أفعاله تعالى * والشارح فرع وجوب الفعل الاختياري على مجموع تعلق العلم والارادة وبتعلق ارادة الله تعالى بالفعل الاختياري يكون الفعل الاختياري واجبا بلا تردد وانما يرد المنع على منافاة ذلك الوجوب للاختيار كما ذكره الشارح بقوله قلنا ممنوع الخ فتدبر (قوله في وجوب الفعل) أى فعل العباد وسلب القدرة عن العباد (قوله اذا تفرعت الخ) قد عرفت ان تعلق علمه متفرع على تعلق ارادته لا العكس (قوله ليس من العبد) أي ليس صادراً منه (قوله فذلك مذهب الاشعري) أى كون اختيار العبد من الله تعالى لا من العبد (قوله بكل من الطرفين) أعني الفعل والترك (قوله الجبر) أى كون العبد مجبوراً في فعله الاختياري وان لا يكون مختارا (قوله توجيه النقض بالعلم ظاهر) أى نقض الدليل بتعلق علمه تعالى بافعاله وجريانه في أفعاله تعالى * قد عرفت ان وجوب الفعل

بالحكم (قوله لايقال هذا صادق على العلة الفاعلية) كان الواجب أن يفسر المراد أولا ويوضحه ثم يعترض عليه بعدم المنع أو بعدم الجمع حتي لاتحصل الحيرة للمبتدي فان من لايعلم المراد كيف يحكم انه يصدق على الامر الفلاني أولا يصدق لكنه اشار في الجواب الي أن الاصح في الاحتمالين مابه الشيء ذلك الشيء والاوضح في العبارة أن يقول المعرف مابه يكون الشيء ذلك الشيء * قيل تقديم الظرف للتخصيص أي به وحده لامع غيره فخرج بذلك جزء الماهية وخرج بقوله هو هو الفاعل فان الشيء يكون به موجودا لاهو هو وخرج بتكرر الضمير الناطق بالقياس الى الحيوان فانه بالناطق يكون انسانا لكن المراد وحده يصير الانسان انسانا فظهر بما ذكرنا انه لاحاجة الى أن يقال جميع مابه الشيء هو هو لاخراج الجزء وان تكرير الضمير لابد منه انتهي وفيه انه لايصدق على مثل الناطق الابارجاع الضمير الي شيء غير مذكور فحينئذ يصدق عند تكرير الضمير أيضاً (قوله لانا نقول الفاعل مابه الشيء موجود) فيه ان هذا لايصدق الاعلى العلة التامة لان الظاهر أن التقديم للتخصيص وان جعلت الباء للسبب المؤثر لايصح التعريف فان الماهية ليست بجعل الجاعل عند هذا المعرف ويظهر بهذا أيضاً جوابه عما سيأتي* أقول الاولى أن يعرف الحقيقة والماهية بانها هي ذات الشيء بطرأ عليها الوجود والمشخصات *وقيل جميع أجزاء الشيء وأركانه ولايخفى انه لايصدق على الماهية البسيطة (قوله وجعل هو هو بمعنى الاتحاد في المفهوم الخ) أقول الاشبه أن يكون هذا مراد المعرف وان كان خلاف المتبادر من العبارة ويكون مابه الشيء احترازا عن العوارض ولكن يصدق على العلل الاربع وقوله هو هو بيان للمراد وكناية عن الاتحاد كانه قال يعني هو هو أي نفسه وذاته فتخرج العلل الاربع واستعمال الباء السببية باعتبار الاجمال والتفصيل والتغاير في الجملة أونقول مراده مابه الشيء نفسه أي لا وجوده وكماله فيكون احترازا عن العوارض والعلة الفاعلية والغائية فانه لادخل لهما في ذات الشيء ونفسه وقوله هو هو احتراز عن المادية والصورية (قوله أي بالكنه) أقول الظاهر ان مراد الشارح من قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه مما يمكن وجود الانسان وحصوله بدونه وهذا في الاستعمال شائع كما يقال هذا الامر غير متصور أي ممتنع الوجود ولايرد عليه شيء من الاسئلة المذكورة حتى يرتكب في دفعها التكلفات ودفع المحشي رحمة الله عليه في واد فيه عقبات كثيرة فلم يرد على عقبة واشتغل بتسوية طريق وقلع تلال وأحجار واخراج طريق الى برية خالية والحق أنه عمل فيه عمل الغير هاد وجد ماوجد قال بعضهم المراد مايمكن تصور الانسان مجرداً عنه أي بدون اعتباره والالتفات اليه أى مايمكن تصوره مع قطع النظر عنه انتهي ويمكن أن يقال ان المراد من التصور هو الاعتبار وهذا أيضاً وجه صحيح لايرد عليه شيء * وقيل المراد بما يمكن بدونه وبما لا يمكن بدونه أنه لايتوقف عليه ويتوقف عليه وهو لا يحسم مادة الشبهة ولو قال الشارح

الاختياري للعبد انما يكون بتعلق ارادته تعالى به لابتعلق علمه تعالى به فالنقض انما يكون بتعلق ارادته تعالى بافعاله تعالى لابتعلق علمه تعالى بها (قوله وأما بالارادة الخ)أي وأما نقض الدليل بتعلق ارادته تعالى بافعاله وجريانه في أفعاله تعالى فموقوف على كون تعلق ارادته تعالى أزليا كما يتوقف تمام أصل الدليل في أفعال العباد على ذلك وتعلقات الارادة حادثة لان أثر الارادة حادث كما عرفت في أصل الدليل فكما لايتم أصل الدليل لايتم جريانه في أفعال الله تعالى لانتفاء أزلية تعلق ارادته تعالى *وفيه انه قد عرفت ورود المنع على توقف أصل الدليل على كون تعلق ارادته تعالى أزليا فكذا يمنع توقف جريان الدليل في أفعاله تعالى على كون تعلق ارادته تعالى أزليا (قوله أيضا) أي كما ان أصل الدليل مبني على ازلية تعلقات الارادة (قوله لابعدها) حتي لا يوجد الاختيار ويلزم الايجاب ويتم النقض (قوله بخلاف ارادة العبد) فان تعلق ارادة العبد حادث ليس بازلي فقبل تعلق ارادة العبد تعلق علمه تعالى وهو موجب لفعله (قوله اذ لا حكم للضرورة)أي لاتحكم الضروريات بالتأثير (قوله صرف القدرة) اى صرف العبد القدرة (قوله متعلقة بالفعل)أي بفعل العبد (قوله بمعني انه يصير سببا الخ)يعني ان جعل القدرة متعلقة بالفعل وهو بتعلق الارادة معناه ان تعلق الارادة يصير سببا لان يخلق الله تعالي في العبد قدرة مقارنة للفعل (قوله واما صرف الارادة)اى صرف العبد الارادة (قوله لان صرف القدرة متأخر الخ)تعليل لقوله وهو غير القصد الذي يحدث عنده القدرة يعني ان القصد الذي هو صرف القدرة متأخر عن ذات القدرة وهي متأخرة عن القصد الذي يحدث عنده القدرة فيكون القصد الذي هو صرف القدرة متأخراً عن القصد الذي يحدث

بخلاف العرضيات وبعض الذاتيات فانها ليست مابه الشيء هو هو لكان أولي وأظهر فان المراد تميز الماهية عن جزئها وخارجياتها لاعن الخارجيات فقط ولاتميز الذاتيات عن الخارجيات كما يتوهم من الظاهر (قوله وجوابه بعد تسليم الاستفادة به الخ) نقل عنه يعني يجوز أن لايكون ماذكره معرفا مساويا للعرض كما يشعر كلمة من في قوله من العوارض فلايكون المستفاد أيضاً معرفا مساويا بل يكون أعم انتهي وفيه ان اللازم كون مثل الضاحك والكاتب مما يمكن تصور الانسان بدونه بعضاً من العوارض مطلقاً لا كون مايمكن تصور الشيء بدونه بعضاً من العوارض (قوله وأيضاً زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم) وفيه منع ظاهر ومانقل عنه في الحاشية لايجديه وأيضاً زمان الذاتي غير زمان تصور الماهية فانفك عنه في ذلك الزمان وما قيل ان المراد ان تصور الماهية بالكنه لاينفك عن تصور الذاتي وان انفك تصور الذاتي عنه ثم عدم مساعدة اللفظ لانه يشعر باتحاد زمانهما يرد عليه أنه ينفك على قول من قال ان تصور المحدود غير تصور الحد وأنه مفاض من المبدأ عند تصور الحد فان تصور الحدّ معد له (قال الشارح وقد يقال ان مابه الشيء الخ) انما أخر هذا الاحتمال وصدر الجملة بقد التقليلية اشارة الى أن المراد ههنا هو المعني الاول (قوله والشارح قد أطلقها على الناحية الخ)يشير الي أن هذا غير وارد فيما بين القوم والشارح اخترعه من عنده *وأجيب بان هذا الاطلاق كثير لكن المعترض لم يطلع عليه (قوله أورد الفاء ايذانا بانه ناشئ الخ) قيل كونه ناشئاً عما سبق معلوم من الفاء الاول فلا حاجة اليه *وأجيب بأن الغرض من الاول تعقيب لفظي ومن الثاني تعقيب معنوي وهذا مردود بل كل من الفاءين للتعقيب المعنوى لكن أحدهما جزء من كلام الشارح والآخر من كلام السائل يعني ان السائل اذا سئل ههنا يقول فالحكم الخ كما قال الشارح فان قيل الخ (قوله اذلا لغوية في قولك الخ) تعليل لكون المنشأ مجموع الامور الثلاثة يعني لولم يكن مجموع الامور الثلاثة بل واحدا منها أواثنين لكانت اللغوية باقية مع زوال واحد منها لبقاء العلة التامة مع ان الامر ليس كذلك (قوله والقصر على البعض تقصير)* اشارة الي قصور ما يقال ان المنشأ بيان معني الحقيقة والثبوت ولا مدخل لكون الشيء بمعنى الوجود فان الشيء اذا كان أعم من الوجود أيضاً يلزم اللغوية لان الحكم ليس على جميع افراده بل على الجنس فيكون لغوا وأما كون الشيء بمعني المعدوم فلم يقل به أحد *أو الى مايقال ان الثبوت لولم يكن مرادفا للوجود بل كان أعم منه كما قالت به المعتزلة يكون الحكم لغوا وكل منهما مدفوع بما ذكرنا (قال الشارح بمنزلة قولنا الامور الثابتة ثابتة بمنزلة) الاولى أن يقال نفوس الثوابت ثابتة (قال الشارح وهذا الكلام مفيد) قيل هذا اشارة إلى مانحن بصدده أى قولنا ما نعتقده حقائق الاشياء ثابتة فى نفس الامر كلام مفيد فانا لما نظرنا الى العالم شاهدنا أمورا متقررة بحسب الظاهر متمايزة

عنده القدرة (قوله فلاتكون مع الفعل) أي فلا تحدث القدرة مع الفعل (قوله هذا هو التعقيب الذاتي) لاالتعقيب الزماني والا فالقدرة مع الفعل ولا تتقدم عليه بالزمان ولو كان ايجاد الله تعالى عقب زمان صرف القدرة لزم تقدم القدرة بالزمان على الفعل فلا يكون معها مع انه يجب أن يكون مع القدرة عند الاشاعرة كما سيجيء (قوله منفرد بماله من دخله فى التأثير) محصوله ان كل واحد منهما منفرد بدخله في التأثير فى مذهب الاستاذ (قوله وخلقه كذلك) أي بدخل قدرة العبد رد على قول القائل مع انه أقبح شركة من مذهب المعتزلة (قوله من نفى قدرة الله تعالى) كما هو مذهب المعتزلة (قوله كالنار للاحراق) فانها علة عادية للاحراق والمؤثر الحقيقي هو الله تعالى (قوله من شأنها التأثير) أى من شأن الاستطاعة كما سيجيء فى الكلام الذي بعد (قوله عنده) أي عند صاحب التبصرة (قوله عندهم)أي الجمهور (قوله فى ترك الواجبات)أي ترك العبد الواجبات (قوله وهو لاينافي الذم) أي ذم العبد بترك الواجب لاينافي ذم العبد بفعله المنهيات (قوله على ماسيجيء) في الشرح فى قول الشارح وقد يجاب بان القدرة صالحة للضدين عند أبي حنيفة رحمه الله تعالي (قوله أن هذا الكلام الزامي) فيه انه لم يعلل الشارح قوله لزم وقوع الفعل بلا استطاعة بانه باطل لانه يستحيل وجود الفعل بدونها حتي يكون الكلام مبنياً على تأثير القدرة الحادثة كما هو مذهب المعتزلة ويكون الدليل مركباً من المقدمات المسلمة عندهم فيكون الزاما لهم بل تعليله ما ذكره الشارح قبل هذا بقوله وبالضرورة ان لقدرة العبد وارادته مدخلا فى بعض الافعال الخ وبينه المحشي بقوله (أي بالدوران والترتب المحض) كما مر آنفاً فحينئذ لا يكون الدليل الزامياً بل تحقيقاً

(فتدبر).

بالاسماء والأحكام اعتقدنا انها أشياء فنحن نتوجه الي تلك الامور ونستحضرها بلفظ الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذي هو في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي والحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان ذلك حكم مفيد ربما يحتاج الى بيانه واثباته بالبرهان كما سيصرح بذلك قوله أنا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء بالعيان وبعضها بالبيان نعم ان هذا القائل حمل القضية على الكلية بحمل الاضافة واللام على الاستغراق والمعنى حقائق جميع الموجودات بحسب الاعتقاد ثابتة وحمل البيان على الدليل * ولا شك في احتياجهما حينئذ الى الدليل فلا وجه لكلمة ربما وايضاً يخالف لقول الشارح فيما بعد ان المراد الجنس * وان حمل على الجنس كما ذكر الشارح لا يحتاج الى الدليل اصلا * ويمكن أن هذا اشارة الى أنه يؤخذ موضوعه ومحموله واحدا بحسب اللفظ والمفهوم ومختلفاً بحسب الاعتقاد ونفس الامر كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان والدليل في بعض المواد مثل قولنا واجب الوجود موجود وليس مثل قولك الثابت ثابت ولا مثل قوله أنا ابو النجم وشعري شعري فانهما وان لم يكونا لغويين لكن لم يؤخذ موضوعهما بحسب الاعتقاد ولم يكونا محتاجين الي الدليل * وماقيل انهما بعد التأويل يحتاجان الى الدليل فليس بشيء لان المراد انهما لا يحتاجان الى الدليل في زعم القائل وادعائه يعني انا ابو النجم المعروف بين الناس بالفصاحة والبلاغة وشعري شعري يناسب ويليق بحالي فكما اني فائق على اقراني وامثالي فكذلك شعري شعري * وامثال هذا التأويل شائع ذائع بين الناس يقال عند الافتخار ابي ابي وفرسي فرسي وسيفي سيفي الى غير ذلك ويكون الغرض معلوما لا يخفي على احد فلا ينبغي ان يقال انه يحتاج الى التأويل بالنسبة الي الجميع اوبطريق الصرف عن الظاهر والمتبادر من قوله هذا الكلام تصحيح قول المصنف لا مطلق أنه يؤخذ موضوعه بحسب الاعتقاد ولا يحسن حمل قوله وليس مثل قولك الخ على ذلك المطلق * ويمكن ان يقال ان مراده ان قولنا مانعتقده حقائق الاشياء من الكليات الطبيعيات وتسمية الاسماء امورا ثابتة في نفس الامر كلام مفيد ربما يحتاج الى البيان كما يقال الانسان جزء من الانسان وهذا الانسان موجود فالانسان موجود لان وجود الكل يستلزم وجود الجزء * وفيه ان الحقائق اذا حملت على الكليات الطبيعية لا تكون القضية لغوا بل يكون اثباتها من اعسر النظريات وأشكلها ولا معنى ان يقول بطلبها السوفسطائية المنكرون لاجلى البديهيات (قوله اى قلما يحتاج الي بيان معناه) هذا عدول عن السياق فان سياق كلام الشارح ان هذا اشارة الى قوله مانعتقده حقائق الاشياء وتسميه بالاسماء الخ وهذا لا يحتاج الى بيان المعنى بل الى الدليل إن احتاج * وايضاً لو كان المراد ماذكره كان حق العبارة ان يقول كلام مفيد لا يحتاج الى البيان الا قليلا (قوله فان شعري شعري الخ) يشعر بانه لا نزاع في قوله انا ابو النجم لان الموضوع والمحمول متغايران فيه وكون المخاطب عالما غير معلوم ولو سلم لا تلزم اللغوية لجواز أن يكون الغرض

فتدبر (قوله من يقول بتأثير القدرة) وهم المعتزلة (قوله في وجود الفعل) بل هو بمحض قدرة الله تعالى (قوله فلا نقض بقدرة الله تعالى) أي نقض دليل ان القدرة يجب ان تكون مقارنة للفعل لا سابقة عليه بان يقال لو كان هذا الدليل بجميع مقدماته صحيحاً لزم ان تكون قدرة الله تعالى حادثة واللازم باطل فالملزوم مثله * وانما لا يرد هذا النقض لان كون القدرة عرضاً مأخوذاً في الدليل فلا يجري الدليل في قدرة ربه تعالى لانها ليست بعرض عند المتكلمين لانه قسم من العالم وهو ماسوى الله تعالي وصفاته (قوله اذ المذهب ان لا قدرة قبل الفعل أصلا) أي مذهب الشيخ ويؤيده ماذكر في شرح المواقف من انه قال الشيخ وأصحابه القدرة الحادثة مع الفعل أى انها توجد حال حدوث الفعل وتتعلق به في هذه الحالة ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به * الى هذا كلام شرح المواقف وقوله ولا توجد القدرة الحادثة قبله فضلا عن تعلقها به صريح في ان مذهب الشيخ ان لا قدرة قبل الفعل (قوله كما ستعرفه) في رد مايقال في قوله لان القائلين بكون الاستطاعة قبل الفعل لا يقولون بامتناع المقارنة الزمانية (قوله أن القدرة مع جميع جهات حصول الفعل بها) على تقدير تأثير القدرة الحادثة (قوله أو معها) على تقدير عدم تأثير القدرة الحادثة (قوله والا) أي وان لم يمتنع قيامهما معا (قوله أن تابع شيء في التحيز الخ) المراد من التابع هو العرض ومن الشيء هو المحل ومن قوله لآخر هو البقاء فالمعنى انه يجوز ان يقوم العرض مع بقائه بالمحل ويكون البقاء صفة بالذات للعرض بخصوصية ذاتية بينهما فلا يرد ان جعل أحدهما صفة للآخر ليس أولى من العكس فتدبر (قوله بلفظ مجمل دال الخ) كلفظ سلامة

آخر لكن الظاهر أن مراد الشارح ان مانحن فيه ليس مثل أنا أبو النجم ولامثل شعري شعري فانهما وأن لم يكونا لغوين لكنهما معلومان للمخاطب وغرض القائل من الغاية تعظيم شأنه وشأن شعره وتنبيه المخاطب على القيام بخدمته والتوجه اليه وترك عدم مبالاته وأما المخاطب ههنا غافل بل متردداً ومنكر كالسوفسطائية والاحتياج الى الدليل أو التنبيه بالنسبة اليهم فيصح قوله ربما يحتاج الى البيان وقوله شعرى شعري كذلك مدفوع بما ذكرنا من كونه معلوما للمخاطب ولو بادعاء الشهرة بين الناس * وقوله فى الحاشية وجعله مبنياً على وجه لم يذكر فى الكتاب ساقط أيضاً فان جعله مبنياً على ماذكره فى الكتاب وناظرا اليه ليس من الواجبات بل ليس من المستحسنات أيضاً فانه لو قيل هذا الكلام ليس مثل الثابت ثابت ولا مثل أنا أبو النجم الخ بدون ذكر مفيد ربما يحتاج الي البيان لا يكون في الكلام قصور مع انه لايلزم من عدم كونه ناظراً الى الافادة أو الى قلة الاحتياج كونه ناظراً الى وجه لم يذكر في الكتاب فان أخذ الموضوع بحسب الاعتقاد مذكور فيما نحن بصدده يعني انه ليس متحدى الموضوع والمحمول ولايختلق الموضوع المعروف المشهور أو المأخوذ بحسب الخارج (قوله وهنا المعني لايحصل بحمل الاضافة للعهد) قيل عليه حمل الاضافة للمعهود يكفينا وان لم يحصل هذا المعني * وأجيب بان العهد يقتضى الذكر الحقيقى أو الحكمى ولم يوجد واحد منهما * وثانياً لو سلم يدفع اللغوية * وأنت خبير بأن نفي الذكر على الاطلاق دعوى غير مسموعة وبعد تسليم الذكر وحمل الاضافة على العهد اندفاع اللغوية ظاهر فان الاضافة لو حملت على العهد تحمل على المحمول لافى الموضوع أوفي كليهما * والظاهر من حال المجيب أنه حملها عليها في كليهما أوفى الموضوع والالاينبغي أن يتردد فى الافادة (قوله واعلم ان الاشاعرة لاينكرون اطلاق الشيء على مايعم الخ) أقول هذا هو المناسب للمقام بل المراد من الحقائق أيضاً غير المعني المذكور وحاصل الكلام ان الاشياء ثابتة في الحقيقة أو أعيان الاشياء ثابتة لا كازعمت السوفسطائية من انها خيالات وأوهام باطلة * وحمل الحقائق على مابه الشيء هو هو حمل على مالايقول بثبوته أكثر العقلاء المحققين فضلا عن السوفسطائية * وكون المراد بثبوتها ثبوت افرادها دوران من بعيد * وكون الحقيقة ههنا بمعني الماهية مطلقاً وكون المراد من الاشياء الجنس أمر مصرح به في الشرح فلا ينبغي أن يقال عدم توجه السؤال على تقدير أن يراد من الحقيقة الماهية مطلقاً وأن يراد من الاشياء الجنس فلايصح قوله لم يتوجه السؤال أصلا (قوله فاللام فى العلم لاستغراق الانواع) قيل عليه لم يثبت في شيء من استعمالاتهم حمل لام التعريف على استغراق الانواع ولو ثبت ذلك لكان معني خاصاً لها إذ لاشبهة فى عدم اندراجه في شيء من المعاني الاربعة وأما المقام فهو أعدل شاهد على أن المراد من الجنس مطلقاً إذ الخصم يدعى السالبة الكلية فيكفي فى ردها الموجبة الجزئية والجواب عن الاول ان

الاسباب قوله وتارة بلفظ مفصل) كلفظ سلامة أسبابه وكلفظ ذو سلامة (قوله التمول) وهو لفظ مجمل دال على الاضافة ضمناً (قوله وكثرة المال) وهو لفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً (قوله والسر فيه) أي فى اعتماد صحة التكليف على الاستطاعة بمعني سلامة الاسباب (قوله مايمتنع في نفسه الخ) كجمع الضدين (قوله وما يمكن في نفسه) كخلق الجسم (قوله وما يمكن منه) كايمان الكافر وطاعة العاصي (قوله وقد يوجه) أي ماقيل (قوله بهذا الاعتبار) أي باعتبار عدم تأثير القدرة الحادثة في ذلك الفعل (قوله وفيه) أي في التوجيه الثاني (قوله كون كل تكليف كذلك) أي مما لايطاق بهذا المعنى (قوله أى بما يمكن فى نفسه الخ) اى المراد بما ليس في الوسع هو المرتبة الثانية بقرينة قول الشارح وانما النزاع فى الجواز (قوله وانما النزاع في الجواز) اذ نزاع المعتزلة فى جواز تكليف العبد بما لايطاق الذى هو المرتبة الثانية (قوله وللك ان تأخذهما الخ) أى تأخذ المرتبتين على الاطلاق فى الاتفاق على عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع ولا يلزم منه أن يشملهما جواز التكليف (قوله لا يستلزم الشمول) أى شمول جواز التكليف للمرتبتين (قوله وقد يقال الخ) هذا اعتراض على أن عدم وقوع التكليف بما ليس في الوسع متفق عليه بانه وقع تكليف أبي لهب بما ليس في الوسع (قوله أنه لايؤمن) اذ أخبر النبي عليه السلام بان أبا لهب لايصدقه ولا يؤمن به بل يموت كافراً (قوله بان يصدقه الخ) تفصيله انه لو فرض ان أبا لهب آمن وصدق النبي عليه السلام فى جميع ماجاء به من عند الله ومن جملته أنه لايصدقه عليه السلام في شيء مما جاء به من عند الله فلزمه حال وجدانه في نفسه التصديق بجميع ماجاء به النبي عليه السلام أن يصدق (بان)

استغراق الانواع داخل فى استغراق الافراد فان الافراد أعم من افراد النوع والشخص وعدم الوجدان لا يدل على عدم الثبوت * وعن الثانى أن المقام مقام التنبيه على وجود المحدثات المشاهدة وتحقق العلم بها ليستدل على وجود الصانع وصفاته وأفعاله وهذا لا يكون بدون الانواع المذكورة * وقد يتوهم أن المراد من معونة المقام ذكر المعرف باللام بعد قوله حقائق الاشياء ثابتة فان فيه تصورات وتصديقات فتحقق الانواع والمقام قرينة على ارادتها ولا يخفى فساده فان المراد منه العلم اليقينى وهذا القول لا يستلزم اليقين لجواز صدور القول مع الشك ولو سلم فلا يلزم التصديق بأحوالها فظهر أن قوله والعلم بها متحقق غير مستدرك فلا يحتاج الي أن يقال انه تصريح بما علم التزاما ورد على اللاادرية من ان العلم بقضية لا يستلزم العلم بعلمها وظهر وجه آخر للتقدير وهو كون العلم عندهم بمعني اليقين وقال بعضهم المراد من كون اللام للاستغراق أن مراد الشارح من قوله من تصوراتها والتصديق بها وبأحوالها أى التصديق بثبوتها فى نفسها وبثبوت أحوالها مطلق العلم بالشيء أعم من هذه الثلثة اذ لادليل على تخصيصه بواحد منها كما لا حاجة اليه ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح (٣٠١) فان المتبادر منه أن كل واحد منها متحقق لكن قول الشارح المراد الجنس ردا على القائلين الخ يؤيد ما ذكره اللهم الا أن يقال المراد من الجنس جنس الحقائق لا جنس العلم بجنس الحقائق فيجوز أن يتعلق بحقيقة واحدة أنواع العلم فاذا تحقق أنواع العلم يحصل الرد على اللاادرية كما يحصل على تقدير تحقق جنس العلم بل بالطريق الاولى * فعلم من هذا ان الرد على المنكرين لثبوت حقيقة شيء من الاشياء يحصل بارادة الاستغراق فى حقيقة الاشياء أيضاً بل بطريق الاولى * وبعد اللتيا والتي ان ماثبت به الخيالى رحمه الله أولى وأقوي مما ثبت وتمسك به هذا القائل فان الغرض الاصلى من قوله حقائق الاشياء ثابتة الخ التنبيه على وجود ما نشاهد للاستدلال والرد على المخالفين مقصود بالتبع والرد حاصل بما ذكره الخيالي والاستدلال لا يحصل بما ذكره القائل فليتأمل (قوله فمن قدر الثبوت الخ) فلما أورد على الشارح ان ارادة الجنس وان أفادت الرد على المخالفين لكنها تفيد الغرض الذي ذكرنه وهو الاستدلال بسبب العلم بوجود المحدثات على وجود الصانع فلا بد من تقدير الثبوت أجاب بأن ارادة الجنس فى قوله حقائق الاشياء لافي العلم فان اللام فيه لاستغراق الانواع والرد حاصل والاستدلال أيضاً على وجه أكمل فلا يجب تقدير الثبوت مع ان ماذكره لا يجدي في الاستدلال فقد غلط غلطين ظن وجوب التقدير وكفاية تقدير الثبوت ويمكن أن يجاب بان المتبادر من قوله والعلم بها أي العلم المتعلق بالحقائق العلم التصوري لانه متعلق بالمفردات والعلم التصوري لا يكفي في تدلال * والتأويل بان المراد أعم من العلم المتعلق بنفسها وثبوتها وأحوالها أبعد من تقدير الثبوت وأزيد تكلفاً إذ الثبوت

بان لا يصدق بشيء مما جاء به النبي عليه السلام من عند الله وهو محال فتكليفه بالايمان تكليف بالمحال (قوله واذعان ماوجد من نفسه) أى التصديق بان لا يصدقه عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله ماوجد من نفسه خلافه) أى حال وجدانه تصديقه عليه السلام فيما جاء به من عند الله (قوله يجوز ان لا يخلق الله الخ) أى يجوز ان يعلم ويصدق بما جاء به النبي عليه السلام ولا يخلق الله العلم بذلك العلم والتصديق فقد يصدقه بان لا يصدقه بشيء مما جاء به ولا يجد من نفسه خلافه فلا يكون ذلك التصديق محالا غايته انه خلاف العادة (قوله خلافه) أى خلاف تصديقه في ان لا يصدقه (قوله بخصوص انه لا يؤمن) أى بخصوص خبر الرسول عليه السلام وهو أن أبا لهب لا يؤمن بل يموت كافراً (قوله وهو ممنوع) أى لا نسلم ان خصوص خبر الرسول وصل الى أبى لهب (قوله بما عداه) أي بما عدا انه لا يؤمن (قوله لو صح هذا التقرير) أى تقرير استدلال المعتزلة (قوله لزم أن لا يجوز تكليف أمثال أبي لهب) أي دليل المعتزلة جار فيه وتخلف عنه المدعي * وتقرير جريانه هنا هو انه لو كان تكليف أمثال أبى لهب جائزاً لما لزم من فرض وقوعه محال لكن لزم من فرض وقوعه محال لانه لو وقع لزم كذب أخبار الله بانهم لا يؤمنون فينتج انه لا يجوز تكليف أمثال أبى لهب مع انه جائز بل واقع فلا يكون دليلهم بجميع مقدماته صحيحا (قوله بالاجل المضاف) أي في قول المصنف باجله (قوله فلا يتقيد بالشرطية) أي لا يكون جزاء الشرط (قوله قالوا المسئلة) أي مسئلة ان المقتول ليس بميت باجله (قوله لا يوافق تحرير محل النزاع) وهو ان المقتول ميت باجله وقد حرره الشارح بقوله أي الوقت المقدر لموته * فلا مجال لتعدد الاجل الذي هو عبارة

أعم من الثبوت في نفسها والثبوت لغيرها وحصول العلم التصديقي يستلزم حصول العلم التصوري فيكفي تقدير الثبوت في الاستدلال* ويجب تقدير الثبوت لئلا يتبادر الوهم الى العلم التصوري فيفوت الغرض الاصلي (قوله يرد عليه أنه إن أريد عدم العلم بالجميع تفصيلا فسلم الخ) يمكن إن يقال ان مراد هذا القائل أن المتبادر من قوله والعلم بها متحقق هو العلم التفصيلي لان المتبادر من العلم المتعلق بالحقائق التصور بالكنه والتصور بالكنه لايكون الا بالتفصيل* وأما العلم بثبوت الحقائق فالمتبادر منه العلم التصديقي الحاصل بأي تصور كان فظهر أن قوله لادليل على هذا التقييد ليس كما ينبغي *وقوله رحمه الله مع أن تعميم الشارح ينافيه اعترض عليه بوجهين* الاول أن هذا القائل خصم للشارح فلا يضره كون كلامه منافياً لكلام الشارح * والثاني أن تعميم الشارح العلم انما هو بالنسبة الى التصورات والتصديقات ومن الجائز أن يكون المراد بالتصورات التصورات بالكنه فلا منافاة* والجواب عن الاول أن مراد الشارح والمحشي أنه ليس لاحد أن يوجه كلام الخصم بالتقييد ويقول في مقابلته أن مراد الخصم هو التصور بالكنه فيقتضي التفصيل فانا نقول لادليل له مع أن الظاهر من تعميم الشارح أن المراد من العلم المطلق فهذا القائل يكون مقابلا

للمحشي ومناظراً معه لامع الشارح فتدبر* والجواب عن الثاني واضح بحيث لاينبغي أن يشتغل به الا لاجل المبتدئين فنقول ان مراد المحشي أن العلم الواقع في قول المصنف والعلم بها متحقق ليس مقيداً بكونه بالكنه والا لاحتمل التصديق بثبوتها وثبوت أحوالها وليس مراده عدم تقييد التصور* وقيل اذا قيد بالكنه لايجوز تقدير الثبوت أيضاً *وجوابه أن التقييد بالكنه انما يكون على تقدير تعلق العلم بنفس الحقائق لاعلى تقدير تعلقه بالثبوت كما ذكرنا (قوله وجوابه ان المراد هو التنبيه على وجود جنس ماتشاهد) هذا أيضاً يشعر بتخصيص ارادة الجنس بحقائق الاشياء *ولايخفي أن المراد من الجنس الجنس اللغوي لاالجنس المنطقي واذا قيل جنس الفرس في اللغة لايراد به الحيوان أو الجسم مثلا بل مفهوم الفرس فالمراد من جنس مانشاهد أن لايكون أمرا أعم مما نشاهد بل أمرا مختصاً به فلا يحصل التنبيه بقوله حقائق الاشياء ثابتة على وجود جنس ما نشاهد فيكون التقدير ضائعاً فالاعتماد على الجواب الثاني* أو نقول المراد من قوله حقائق الاشياء المشاهدة والمعنى الاشياء المشاهدة ثابتة في الحقيقة وفي نفس الامر ليس خيالات وموهومات فلايحتاج الى تقدير الثبوت لان الاشياء المشاهدة معلومة على التفصيل أيضاً (قال الشارح ردا على القائلين بانه لا ثبوت لشيء من الحقائق ولا علم بثبوت حقيقة الخ) لايخفى أنه يؤيد تقدير الثبوت وان كان المراد الجنس لكنه لايجب التقدير فان الرد عليهم يحصل بارادة الاستغراق في العلم كما ذكرنا وان لم يحصل بارادة جنس العلم كما ذكر البعض* فمن قال لايحصل الرد عليهم الا باثبات الثبوت واثبات العلم بالثبوت فوجب تقدير الثبوت فقد غفل عن مراد الشارح والمحشي (قال الشارح

عن الوقت المقدر وجواب الشارح بعد تحريره محل النزاع وبيان ان الاجل هو الوقت المقدر يؤدي الى القول بتعدد الاجل فجوابه يخالف تحرير محل النزاع (قوله كما يقال ذكر الفتى عمره الثاني) أي ذكره لله تعالى (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة) فان الاجل عند المعتزلة السابقة واحد وهو الوقت المقدر للموت والمقتول عندهم مقطوع عليه الاجل (قوله أي يتناوله) اشارة الى انه يدخل في المأكول المشروب تغليبا وهو مشهور في العرف (قوله بما ساقه الله تعالى الخ)هو المعنى اللغوي للرزق وهو أعم من المعنى العرفي (قوله تكون العواري)جمع عارية (قوله وفيه بعد لايخفى) أي في كون العواري رزقا (قوله والا الخلا) أي وان لم يكن المملوك بهذا المعنى (قوله عندهم) أي المعتزلة (أيضا) كما هو معتبر عند أهل السنة (قوله فحينئذ) أي حين أن يكون المملوك بهذا المعنى (قوله يندفع بملاحظة الحيثية) أي يندفع عن تعريفهم الرزق بانه مملوك يا كله المالك (قوله خمر المسلم وخنزيره) اذا أكلها المسلم لان الخمر والخنزير ليسا بمملوكين بهذا المعنى للمسلم فلا يصدق التعريف عليهما فلا يكون مانعا (قوله وفي بعض الكتب) قال في الحاشية هو شرح نظم الاوحدي (قوله فالدفع ظاهر) أي دفع النقض بخمر المسلم وخنزيره اذا أكلهما ظاهر لانهما حرامان له ولايصدق المملوك على الحرام عندهم (قوله أجيب بانه تعالى الخ) من طرف المعتزلة* تفصيله انه اعترض على تفسيري المعتزلة للرزق بانهما لو كانا صحيحين يلزم ان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى واللازم باطل لان قوله تعالى (وما من دابة في الارض الا على الله رزقها) يقتضي أن يكون كل دابة مرزوقا فالمرزوق مثله فلا يكون التفسيران صحيحين وأجيب

(عنه)

فان منهم من ينكر حقائق الاشياء ويزعم انها أوهام وخيالات) وبالجملة لا وجود لها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد ولابحسب الاعتقاد أيضاً ومنهم من ينكر ثبوتها ويزعم انها تابعة للاعتقادات والظاهر من هذا العطف أن المراد أنكروا ثبوتها في نفسها مع قطع النظر عن الاعتقاد واما بحسب الاعتقاد فهم يقرون باتصاف الحقائق بالوجودات هذا هو الظاهر من كلام الشارح * وبعضهم وجه كلام الشارح بان مراده أن الطائفة الاولي ينكرون نفس الحقائق ويزعمون أنه ليست ههنا ماهيات مختلفة وحقائق متغايرة فضلا عن اتصافها بالوجود وانتساب بعضها الى بعض بمعنى وجود شيء بل كلها خيالات باطلة وأوهام لا أصل لها مثل مايظهر للعالم والطائفة الثانية لاينكرون نفس حقائق لكنهم ينكرون تحققها واتصافها بالوجود فى نفس الامر ويعترفون ثبوتها بالنسبة للاعتقاد (قوله لانهم يعاندون ويدعون الجزم الخ) أو لانهم يدعون انى ثبوت الاشياء في نفسها وبحسب الاعتقاد أيضاً وهو عناد فان العناد عدم قبول الحق الصريح وانكار كلام الخصم رفعاً الالزام عن نفسه أو للاحتراز عن الباطل بدون الدليل وهذا الوجه مناسب لما ذكره الشارح (قوله ويقولون مامن قضية بديهية ولا نظرية الخ) وهذا مجرد دعوي وليس لهم فيه دليل فهم يعاندون في هذا القول وينكرون الحق الصريح قيل الظاهر انه دليل اللا أدرية فانه على تقدير التسليم يستلزم الشك والتوقف لاعدم تحقق نسبة أمر الى آخر فى نفس الامر (قوله وبه يظهر ان انكارهم الخ) لكن قول المصنف يكون رداً عليهم فان ثبوت القضية الموجبة الجزئية يلزم منه انتفاء السالبة الكلية (قوله والاظهر أن تحمل الخ) لو قال والاولي لكان أولى فان الظهور ممنوع فضلا عن الاظهرية (قوله ههنا) أي في قول الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشياء (قوله أى تقررها) وثباتها فانهم لا ينكرون ثبوت الحقائق واتصافها بالوجود في نفسها تابعاً للاعتقاد بل ينكرون تقررها وثباتها وعدم دورانها مع الاعتقاد * قيل انما فسر الثبوت بالتقرر لان انكارهم لا يختص بالوجود الخارجي فان اتصاف اجتماع النقيضين بالاستحالة وشريك الباري بالعدم والاستحالة مما ينكرونه مع انه لاثبوت فيهما بمعنى الوجود الخارجي * وقيل ان المراد بقولهم ان الاشياء تابعة للاعتقادات أنها لا ثبوت لها في الخارج ولا توصف بوصف من الاوصاف بل فى الاعتقاد والا يلزم اجتماع النقائض والاضداد في محل واحد بالشخص فانه لو اعتقد جماعة في شيء واحد نقائض وأضداد لزم اجتماعها فيه * وجوابه ان اتصاف اجتماع النقيضين والاضداد بالاستحالة أيضاً تابع للاعتقاد وان اعتقد جائزا يكون جائزا عندهم فهذا التوجيه ناش عن عدم الاحاطة بأقوالهم (قال الشارح لنا تحقيقا انا نجزم) يحتمل أن يكون انتصاب قوله تحقيقاً على التميز ويكون قوله لنا خبراً مقدما وأنا نجزم مبتدأ ويحتمل أن يكون التقدير أن لنا تحقيقاً هو أنا نجزم الخ (قوله يرد عليه ان عدم ارتفاع النقيضين الخ) أجيب بان المراد

عنه من طرف المعتزلة أولا بمنع الملازمة مع السند أي لانسلم انه يلزم ان من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالي بل قد ساق اليه كثيراً من المباحات لكنه أعرض عنه بسوء اختياره* وأجيب ثانيا بنقض دليل بطلان اللازم بمن مات ولم يأكل شيئا لا حلالا ولا حراما أي لو صح الدليل على بطلان اللازم يلزم أن يكون من مات ولم يأكل شيئا مرزوقا وهو باطل فالدليل على بطلان اللازم ليس بصحيح *فقول المحشي أجيب الخ اشارة الى منع الملازمة مع سنده*وقوله على انه منقوض الخ اشارة الى نقض دليل بطلان اللازم (قوله قد ساق اليه الخ) فيكون من أكل الحرام طول عمره مرزوقا بمعني ان الله تعالى ساق اليه المباحات الا انه أعرض عنها (قوله على انه منقوض الخ) أي دليل بطلان اللازم منقوض الخ (قوله وأيضا فيه الخ) أى فى كون الاضلال فى قوله تعالى (يضل من يشاء) وجدان العبد ضالا أو تسمية العبد ضالا ان يفوت مقابلة الاضلال للهداية والمتبادر من المقابلة ان يراد بالاضلال معنى مقابل للهداية (قوله ويحتمل ان يراد الخ) أى يحتمل أن تكون الهداية هنا بمعني خلق الاهتداء (قوله فجعلنا) أى خلقنا (قوله اذ لا دلالة الخ) تعليل لقوله ويحتمل أن يراد الخ (قوله على انفي الحصول) أى حصول الهداية فيهم (قوله وأيضا الخ) حاصله أنه لو كان الهداية بمعنى بيان طريق الحق لما اختلف الناس فيه فلا تكون الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله الناس تختلف في الهداية) فيه أنا لانسلم ان الناس تختلف فى الهداية بهذا المعنى بل تختلف في الاهتداء بمعني سلوك طريق الحق وهو معنى مجازى للاهتداء (قوله وأيضا فيه الخ) محصوله انه لو كان بمعنى بيان طريق الحق لكان الاهتداء مطاوعا ولازما له لكن الاهتداء ليس بلازم فلا تكون

من قوله لنا الزاما هو انا برهانا صالحاً لابطال مذهب الخصم وان لم يصلح لاثبات مذهبنا وهذا معنى كونه الزاما لانه قياس جدلي مركب من مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن مسلمة عندنا لظهور فساده بل الخصم في هذه المسئلة لايمكن مجادلته أصلا إذ لايعترف بمعلوم كما صرح الشارح في آخر كلامه وهذا الدليل يبطل مذهب العنادية وان لم يبطل مذهب العندية واللاأدرية لان العندية لاتنكر الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم من ذلك ماذكر انتهى ولا يخفى أنه خلاف الظاهر من كلام الشارح فان الظاهر من الالزام هو افحام الخصم واسكاته وهو لا يكون الا بما اعترف به وقول الشارح والحق أنه لاطريق الى المناظرة معهم الخ يشعر بكون مراده مما سبق الزامهم وافحامهم (قوله فالصواب فى الالزام الخ) لا يخفى انهم يقولون أن جزمنا بنفي الحقائق من جملة الخيلات فلايحصل الالزام بهذا أيضاً * والحق ماذكر الشارح * وقيل أيضاً يلزم من نفي الحقائق نفي حقيقة النفي أيضاً فلا يثبت بعض مانفوا * والجواب أن مراد المحشي أنكم جزمتم بنسبة النفي الى جميع الاشياء مع انكم أنكرتم نسبة أمر الى أمر مطلقاً (قوله ويوجه الالزام بان النفي حكم والحكم تصديق) فيه انه لاتناقض بين النفي والاثبات بهذا المعني فلا يصح قوله فقد ثبت (قوله ويرد عليه انه لاوجود للعلم الخ) وفى كل من المقدمات الثلاثة الاول أيضاً مجال منع ومناقشة للعقلاء الفضلاء فضلا عن السوفسطائية (قوله وأما على العندية ففيه تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو أن حاصل قولهم بنفي تقرر الاشياء هو انه لا نسبة متحققة في نفس الامر حتى تتقرر فحينئذ يمكن أن يقال ان نسبة النفي فى نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذ الواقع لا يخلو عن أحد النسبتين نعم يرد عليه مثل مايرد على ما أورد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة المخيلات عندهم انتهي (حينئذ)

وفيه أن الظاهر من كلام الشارح أن العندية ينكرون ثبوت الحقائق ووجودها ولا يلزم من الدليل المذكور وجود النفي * وأجاب بعضهم بمنع كونه تماما على اللاأدرية أيضاً وحمل الحصر على الحصر الاضافي ولا بعد (قوله قال في شرح المقاصد في كلام العندية الخ) يعني أن مافي هذا الشرح ضعيف غير مقبول فى نفسه مع انه مناقض ومخالف لما فى شرح المقاصد * وأجيب بان مافي شرح المقاصد غير هذا الدليل فانه قال هناك كلام العنادية والعندية يشتمل على تناقض ظاهر حيث جزموا بصدق المقدمات التي تمسكوا بها وباستلزامها لمطلوبهم وبحقيته فى نفس الامر وذلك الزام على الطائفتين في انكارهم تحقق العلم بحقائق الاشياء فى الجملة وهذا الزام على العنادية فقط فى انكار نفس الحقائق على الوجه المحرر في صدر المبحث انتهي * وفيه ان الطائفتين المذكورتين لا ينكران العلم بل الحقائق وثبوتها * وبعضهم اعترض على مافى شرح المقاصد بانه لااستحالة في التناقض بالنسبة الى شخصين عند العندية فلا يتم عليهم * ولايخفى اندفاعه فان التناقض يلزم بالنسبة الى شخص واحد بأن يقال ان من يدعى السلب

الهداية بمعنى بيان طريق الحق (قوله مع ان الاهتداء غير لازم الخ) فيه ان مطاوع الهداية بمعنى بيان الحق هو تبين طريق الحق وظهوره للناس والاهتداء بهذا المعنى لازم للبيان (قوله وأيضا يقال فى مقام المدح بيان الخ) أي لو كانت الهداية بمعنى طريق الحق لما جاز أن يقال في مقام المدح فلان مهدي لان المدح انما يكون بحصول فضيلة ولا تحصل الفضيلة ببيان طريق الحق فلا معنى للمدح وقوله ومايقال الى آخر أن يمدح عليها وحاصله ان هذا السند أخص اذ هنا سند آخر وهو انه يجوز أن يحصل لبعض الناس ببيان طريق سلوك طريق الحق وهو فضيلة يمدح عليه * فقول المحشي فمدفوع * كلام على السند وهو غير مسموع * وقوله وفيه بحث الخ تعرض للكلام على السند بالمنع وهو خارج عن قانون التوجيه (قوله ان الاستعداد التام) أي التمكن من الاهتداء (قوله بان التمكن مع عدم الحصول) أي التمكن من الاهتداء مع عدم حصول الاهتداء (قوله من عدم الحصول) أى حصول الاهتداء (قوله نعم التمكن الخ) جواب دخل مقدر وهو انه هل يرد على مايقال دفع آخر أجاب بقوله نعم يرد عليه ان التمكن عام الخ وقد عرفت ان كون التمكن فضيلة سند أخص فيكون هذا الدفع أيضا كلاما على السند (قوله فلا يناسب قولهم الخ) اذ المناسب له أن يكون في الممدوح فضيلة لايشترك فيها جميع الناس (قوله لكن هذا وجه آخر) أى دفع آخر لمايقال (قوله اذ الطلب يستدعي الخ) أى طلب الهداية يستدعى عدم حصول المطلوب والمطلوب وهو الهداية بمعنى بيان طريق الحق حاصل فلا معنى لطلبه * وفيه انه يجوز أن يكون المطلوب زيادة الهداية أى زيادة بيان طريق الحق (قوله ينافى التفسير بالخلق) يعني ان خلق الاهتداء حاصل لامته عليه السلام فلا معنى لطلب الهداية بمعنى خلق الاهتداء * وفيه ان المطلوب زيادة خلق الاهتداء فيكون للطلب

الكلي يلزمه الاثبات الجزئي (قوله يدخل فيه سحر المتنبي) أي أثر السحر وهذا على تقدير أن يكون فاعل القصد من يدعي الرسالة كما هو الظاهر المتبادر فان عبارة القصد مما لم تسمع في حقه تعالى وأيضاً لا يعلم حاله تعالى في الامور الجزئية حتى يحكم أنها مرادة أو غير مرادة (قوله وأيضاً اظهار الشيء فرع وجوده)فيه بحث فان يقال المتسيد يظهر السيادة والفقير المتكلف يظهر الغنى والعدو المنافق يظهر المحبة وغير ذلك مع أن الواقع ههنا قصد الاظهار وهو مما لا يتفرع على الوجود (قوله والحق له ان السحر الخ) أقول هذا سهو ظاهر فان المراد من الخوارق مالا يكون له سبب ظاهر حتي لا يأتي به كل أحد والساحر اذا طار في الهواء مثلا لا يرى سببه وسائر الناس لا يقدرون عليه مع انهم يقصدونه فيعد خارقا بخلاف الاسهال بعد شرب السقمونيا فانه يري سببه فيقدر كل أحد أن يأتي به مع أن كلية قوله كلما باشرها أحد الخ أيضاً ممنوع فان لبعض الانفاس الخبيثة دخلا تاما فيه كما ان للانفاس الشريفة مدخلا في الدعوات كما هو المجرب (قوله فان قلت كرامة الولي الخ) هذا مبني على ما اعتبره من ان فاعل القصد هو مدعي الرسالة كما هو الظاهر (قوله هذا الامكان هو (٣٠٥) الامكان الخاص) فيه أنه يلزم حينئذ أن يكون كل شيء دليلا لما عداه من الامور النظرية سواء كان مناسباً أو غير مناسب فان التوصل على مذهب الاشاعرة بارادة الله تعالي فقط بدون الاعداد والايجاب وهذا ممكن عقيب كل نظر صحيح وفاسد واذا كان النظر صحيحاً مناسباً لبعض الكسبي وغير مناسب لما عداه من النظريات يلزم أن يكون على هذا دليلا بالنسبة الى الجميع * وأجيب بان المراد من الامكان أن يمكن لكل أحد أي يمكن بحسب العادة المستمرة (قوله التعريف بهم المعقول والملفوظ) أي المقصود تعريفها أي اعتبره القوم وعدوه تعريفاً لكل منهما مع انه لا يصدق على اللفظي * والصواب في الجواب أن يقال عد الملفوظ دليلا مجاز والا يلزم أن يكون بالنظر الى ما وضع له أيضاً على ماذهب اليه المحشي (قوله اذ لا يجب تلفظ المدلول) الاولى أن يقول اذ لا يجب تلفظ الألفاظ ولا تعقلها (قوله هذا الحصر مبني الخ) الصواب أن لا يحمل الضمير على الحصر بل على التأكيد والتقوى يعني كون العالم دليلا مقرر ومتحقق على الاول دون الثاني والا لكان الانسب بحال الشارح ان يذكر ضمير الفصل في قوله وعلى الثاني قولنا الخ وحمل الحصر على الاضافي حينئذ تكلف مع انه لا يستلزم بطلان الحصر بالمرة فانه يلزم حينئذ لاجل أن يشمل التعريف على مثل قولنا كل مسكر حرام أن يعمم (قوله النظر في نفسه) فتدخل حينئذ المقدمات المترتبة كما سيصرح به المحشي بقوله فالصواب تعميم الاول (قوله والملزوم بالنسبة الى اللازم)أي الملزوم المقرر الذي لا يكون علته التصديق (قوله ومن لزومه من آخر كونه ناشأ وحاصلا منه) لا يخفى ان الاشكال لا يندفع بالكلية مالم يرد من اللزوم اللزوم بطريق الكسب واذا أريد لا يحتاج الى اعتبار كونه ناشأ كما يعتبره غيره من المشتغلين بتوجيهه (قوله فتخرج القضية الواحدة

حينئذ وجه (قوله اذ الاصلح له عدم خلقه) أي ان لا يخلق الله تعالى الكافر (قوله ثم إماته) أي يميته الله تعالى (قوله أو سلب عقله) أي أن يسلب الله تعالى عقله قبل بلوغه مرتبة التكليف (قوله للنعيم المقيم) أي الحاصل في الجنة (قوله وان اعتبر جانب علم الله تعالى) أي ماهو أصلح في علم الله تعالى (قوله فالامر ظاهر) أي ورود السؤال ظاهر (قوله على ولده في شفقته) فيجوز أن يكون له تعالى منة على العباد مع وجوب الاصلح عليه تعالى (قوله لانا نقول لا منة الخ) أي لا نسلم أن المنة في الشفقة بل في الافعال الاختيارية (قوله كريم حكيم عليم) بعواقب الأمور كلها (قوله لا يخل بالحكمة البتة) فيجوز له تعالى ترك الاصلح للعبد (قوله المعتزلة جوزوا ترك الاصلح) أي بعض المعتزلة جوزوا ترك الله الاصلح للعبد فلا يكون جواب الشارح رداً لهم لان حاصله تجويز ترك الاصلح أيضاً (قوله قال الزمخشري الخ) هذا دليل على انهم جوزوا ترك الاصلح (قوله فليس ذلك بخارج عن حكمتك) والمعترض فهم من ظاهر هذا الكلام أن الزمخشري جوز ترك عدم المغفرة للكفرة مع انه أصلح لهم (قوله وجوابه أنه الخ) أي لا نسلم ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة أصلح بل يجوز أن يكون وجوب عدم المغفرة لاستيجاب الكفر العقاب لا لكونه أصلح للكفرة (قوله ولو سلم ذلك) أي أن في كلامه دلالة على ان عدم المغفرة أصلح (قوله على هذا التقدير الخ)أي تقدير المغفرة في الآية الكريمة بقوله تعالى وان تغفر لهم وكون تقدير المغفرة تقدير المحال بناء على تسليم وجوب عدم المغفرة لكونه أصلح (قوله هو المغفرة) فلا يلزم تجويز ترك الاصلح (قوله ولو سلم) أن في كلامه تجويز ترك الاصلح لكن يكون ذلك التجويز على ذلك التقدير

المستلزمة لقضية أخرى) أي لزوما ذهنياً فلا يحتاج الي التأويل بان يقال أي المستلزم علمها لعلم قضية أخري (قوله لكن يرد عليه ماعدا الشكل الاول) أقول الظاهر ان كل واحد من التعريفات مبني على اصطلاح فلا يضر خروجه على هذا الاصطلاح كما لا يضر خروج الاشكال بالكلية على الاول على ماوجهه المحشي مع انه يمكن أن يوجه بكونه شاملا للكل وهو أن يكون المراد مايلزم من صحة العلم به صحة العلم بشيء آخر بقرينة أن المعتبر هو العلم المطابق فلا يحتاج الى التكلفات الباردة التي ذكروها في التوجيه تارة بأن المراد من اللزوم كونه حاصلا منه وهذا مع مابعده لا يدفع الاشكال وتارة بان الاشكال ليست دلائل مستقلة بل مع الارتداد الى الشكل الاول أو مع اعتبار شرط آخر فلا يضر خروجها * وقيل لامعنى لايراد الاعتراض بعد تفسيره اللزوم بما ذكر * وفيه أن مراده كونه ناشئا منه مع امتناع الانفكاك كما لا يخفى * وقيل هذه التعريفات تعريفات لفظية فلا وجه الاعتراض عليه ببطلان طرده وعكسه فان المراد مجرد تميز الدليل عن المدلول وهو حاصل لكنه خلاف ماذهب اليه القوم من أنها تعريفات للماهيات الاعتبارية (قوله لكن يمكن تطبيقه على الاول)

الحال ولا نسلم ان تجويز ترك الاصلح على ذلك التقدير المحال ينافي استحالة ترك الاصلح في نفس الامر (قوله لا ينافي الاستحالة) أي استحالة الاصلح (قوله ولو سلم) ان تجويز ترك الاصلح على ذلك التقدير المحال ينافي استحالته في نفس الامر فكلامنا مع جمهور المعتزلة لا مع خصوص الزمخشري (قوله وههنا بحث الخ) أي في قول الاشاعرة لا يجب على الله تعالى شيء أصلا (قوله وهو انه لا شك الخ) ادعى البداهة في ان مافيه الحكمة فتركه مخل أو سفه أو جهل فيجب عليه تعالى رعايتها وهو خلاف مذهب الاشاعرة (قوله في الخصوصيات) لا نفي الوجوب مطلقا (قوله اقتضاء الحكمة) فعل الاصلح مع القدرة على تركه (قوله غير الوجوبين) أحدهما استحقاق تاركه الذم والعقاب والثاني لزوم صدوره عنه (قوله وهذا هو مذهب الفلاسفة) أي ان لزوم المحال يجعل الترك مستحيلا (قوله ولهذا) أي ولاجل ان ماذكره مذهب الفلاسفة (قوله وأجيب) عن قول متأخري المعتزلة (قوله بان الوجوب حينئذ) اي على تقدير أنه جاز الترك (قوله مجرد تسمية) أي ليس وجوبا معنى (قوله ولا للعقاب) اي لامعنى للعقاب (قوله انما قيد بالامكان) اي قال الشارح لانها امور ممكنة أخبر بها الصادق ولم يقل انها أمور أخبر بها الصادق لان ما اخبر به الصادق لو كان من الامور الممتنعة لم يكن ثابتا بخبر الصادق بل يجب تأويل خبر الصادق فما ثبت بخبر الصادق هو الممكن (قوله وقوله تعالي ويوم القيامة) اي قوله تعالى (ويوم تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب (قوله دليل على ان العرض الخ) لانه عطف في هذه الآية عذاب يوم القيامة على العذاب الذي هو العرض على النار صباحا ومساء فعلم أنه غيره ولا شبهة في كونه قبل الانتشار من القبور كما يدل عليه نظم الآية (الصريحة)

الاولى أن يقول أما موافقته للاول وهذه العبارة أولى من وجهين فليتأمل وماذكروه من التأويلات فانما يدل على الجواز لا على الاولوية ولا على المساواة (قوله فان العلم بالعالم من حيث حدوثه يستلزم العلم بالصانع) فيه ان المراد من العلم كما سبق التصديق وهو لا يتعلق بالمفردات وان كان مراده من العالم من حيث حدوثه القضية فلا يكون دليلا على الاول على ماحمله عليه (قوله والعام لا يوافق الخاص في باب التعريف فيه ان الظاهر من قوله أوفق بالثاني انه أشد وأزيد مناسبة وملاءمة بالثاني لكون اللزوم مأخوذاً ومعتبراً فيه دون الاول وان كان مجتمعاً مع كل منهما في بعض الافراد كالشكل الاول مثلا والمحشي سهى من أول الامر وحمل الموافقة على معني المطابقة في جميع الافراد فتوجه عليه اشكال وارتكاب التكلفات البعيدة (قوله وتخصيصه مثل الاول خروج الخ) لا يقال حينئذ لا يكون موافقاً للثاني فضلا عن أن يكون أوفق لان مراده ان التطبيق على كل واحد بتقدير وأن التطبيق على الثاني أظهر منه (قوله فالصواب تعميم الاول) تخطئة للشارح على مازعم أن مراد الشارح هو الحصر وقد عرفت مراده (قوله يريد ان الخارق الدال الخ) يعني أن مراد الشارح من المعجزة هو الامر الخارق مطلقاً بطريق التجريد للاشعار بهذا الغرض ولا يكون ذكر قوله تصديقاً له الخ مستدركا لكونه مأخوذا في المعجزة * ويعلم من ههنا أن القاصد هو الله تعالى وهو خلاف مااعتبره المحشي * وقيل يريد أن المعجزة كما تدل على صدقه في دعوى الرسالة كذلك تدل على صدقه فيما يتعلق بها من الاحكام أصلية كانت أو فرعية (قوله وأما في سائرها الخ) أقول الظاهر أن الشارح حمل قول المصنف خبر

الرسول يوجب العلم الاستدلالى على انه يوجبه فيما أتي به من الاحكام فمراد المصنف مخصوص والدليل الذي ذكره الشارح مطابق له فلا يحتاج الى ماذكره المحشي وأما المحشي فلما حمل الدعوي على العموم لزمه هذا الكلام لتطبيق الدليل على المدعي (قوله والكل غلط) أي السؤال والجواب*أماغلط السؤال فلما ذكره المحشي رحمة الله عليه*وأماغلط الجواب فلما اشتهر من ان التصديق النظرى مايستفاد ويكتسب بالدليل لامايتوقف عليه وانما اكتفي المحشي ببيان الاول لشهرة الثانى ووضوحه (قوله ثم تصور الخبر الخ) الظاهرأن مراد ذلك القائل أيضاً هذا فان مراده أنه اذا سمع من فم رسول الله عليه السلام مع العلم برسالته أو قيل قال رسول الله عليه السلام الجنة حق مثلا وتواتر فان العلم حينئذ بصدقه يكون بديهياً ولايحتاج الى الاستدلال بل يكون من قبيل القضايا التي قياساتها معها واذا سمع من فمه ولم يعلم رسالته أونقل عنه بانه قال محمد عليه السلام ولم يعلم السامع رسالته يكون نظريا (قوله لكن الكلام فى صدق الخبر الملحوظ من حيث ذاته) فيه ان الكلام فى الخبر المسموع من فم رسول الله عليه السلام والخبر المتواتر كما سيذكره الشارح وكونهما ملحوظين بذلك العنوان ظاهر فلا يحتاج الى الاستدلال مع ان كلام المصنف مطلق والمحشي حمله على العموم فيما قبل*ويمكن أن يقال ان مراد ذلك القائل يحتمل أن لا يكون اعتراضاً على الشارح بل بيانا للواقع (قوله يعم الثبات) أي يشمله كما يشمل المعني العرفي فى المشهور فلا يحصل الغرض بهذا التفسير أيضاً وهو الاعتراض باللغو وبعض الناس لما لم يعرف الغرض قال الاولى فى وجه كون الذكر لغوا أن يقول الثبات معتبر فى معنى اليقين انتهي لكن شموله ممنوع وأيضاً استعماله بمعني الشمول بعيد وان أراد به الاستلزام فلا يضر مع ورود الاعتراضين (قوله الا أن يراد عدم الاحتمال في نفس الامر) أي عدم احتمال محل التميز في نفس الامر أن لايقبل نقيضه فى نفس الامر وعند العالم فى الحال وانما اعتبر نفس الامر ليحصل كون العلم مطابقا للوقع فانه ركن أعظم في العلم والا فبمجرد المضاهات فى الجزم والثبات لايحصل القدح (قوله وفيه مافيه) أى في هذا المراد مافيه من البعد فان المتبادر من عدم احتمال النقيض إما عدم الاحتمال في نفس الامر فقط أوعدم الاحتمال عند العالم سواء كان مطلقا أوفي الحال*ولبعض الناس ههنا كلام يتعجب منه (قوله فالاولى أن يفسر الخ)قيل ان تفسير الشارح انما هو بالمعنى اللغوي وماذكره المحشي عرفي لالغوي*ويمكن أن يقال انه تفسير بالمعني المجازى من قبيل ذكر الكل وارادة الجزء بل تفسير الشارح أيضاً من هذا القبيل (قوله مغن عن هذا الكلام) أقول الظاهر أن الشارح لايقول ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت به الخ أن العلم بمعنى الاعتقاد المطابق الخ بل الشارح يعترف بأن مراده بيان قوة هذا العلم واستحكامه ومتانته لكنه يستدل منه أن المراد من العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام ليس الظن كما يقول به أهل المعقول ويشترطون لحصول اليقين بالدليل

الصريحه وماهو كذلك فهو عذاب القبر لان عذاب القبر هو العذاب بعد الموت وقبل البعث (قوله أن الفاء للتعقيب الخ) فيكون ادخالهم النار عقب اغراقهم وهو عذاب القبر*قال في الحاشية فادخال النار عقيب الاغراق قبل البعث لان الادخال في النار بعد البعث لا يكون عقيب الاغراق انتهي كلامه (قوله قالوا) أي في الاستدلال على امتناع اعادة المعدوم بعينه (قوله ان أعيد) المعدوم بعينه فاما أن يعاد الوقت الاول أيضاً أولا يعاد وكل منهما باطل فاعادة المعدوم باطل (قوله فهو مبدأ ولامعاد) أى للشخص لانه عند اعادة الوقت الاول يكون الشخص المعاد واقعاً في وقته الاول وكل ماهو واقع في وقته الاول فهو مبتدأ فالشخص المعاد يكون مبتدأ لامعادا هذا خلف (قوله من جملة العوارض) والمعاد انما يكون معادا بعينه اذا أعيد بجميع عوارضه (قوله وأجيب أولا) حاصل الجواب الاول منع الملازمة الثانية ولما كانت مستدلا عليها رجع المنع اليها (قوله بان اعادة العين الخ)أى اللازم فى اعادة الشئ بعينه اعادته بعوارضه الشخصية لابمطلق العوارض (قوله بالمشخصات المعتبرة فى الوجود) أى العوارض اللازمة للشخص (قوله تبدل الاشخاص الخ) أي لو كان الوقت من المشخصات المعتبرة في وجود الشخص فى الخارج لزم أن يكون الشخص الموجود في كل وقت شخصا آخر وهو باطل قطعاً (قوله ان وقت الحدوث مشخص خارجي) أي لازم لوجود الشخص فلا يلزم من تبدل الأشخاص بحسب الاوقات أن يكون الموجود فى كل وقت شخصاً آخر (قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند) وهو قوله والايلزم الخ (قوله بان المعتبر في الوجود الخ)أى المشخص المعتبر في وجود الشخص مالايمكن بقاء الشخص بدونه والشخص يبقي بدون وقت الحدوث فلا يكون

لنقل شرائط كثيرة بتعسر بل يتعذر حصولها لاحد وهم الحكماء الاسلاميون وأيضاً يرد عليهم أن ما يحصل به أقوي وأثبت وأتقن مما يحصل بسائر الادلة العقلية فانه ربما يكون في انتاج صورة القياس المفيد للعلم ابتداء أو بواسطة نوع خفاء أو تكون في المقدمات والوسائط كثرة بخلاف مقدمات العلم الحاصل بخبر الرسول عليه السلام فانه انما يحصل من مقدمتين بديهيتين على هيئة قريبة من الطبع جداً * وقيل لما كان العلم ربما يطلق على المعنى الاعم من اليقين صرح بالمعنى المراد إشارة الى أن النظريات متفاوتة في الجلاء والخفاء وان كان يجمعها معنى اليقين (قال الشارح مع قطع النظر عن القرائن الخ) أخر خبر الرسول المقرون في السؤال وقدمه في الجواب اشارة الى انحطاط مرتبته يعني أنهم أسقطوه عن درجة الاعتبار (قوله انما قطع النظر عنها) أي قطع النظر عن الخبر المقرون بالقرائن ولم يعتبروه واعتبروا الخبر المقرون بالدلائل فيرتبط به حينئذ قوله اذا لوجه في عد الخبر الخ ويقدر بعد قوله والخبر المقرون ليس كذلك هكذا فبالضرورة احتجنا الى اعتبار الدلائل ليكون الخبر المدلل معتبر ولا حاجة لنا الي اعتبار القرائن * وقد يفرق بين الدلائل والقرائن بأن الدلائل لا تدل على المضمون بل على صدق الخبر بخلاف القرائن فانها تدل على المضمون كما يدل عليه الخبر فيحصل اليقين من مجموع الخبر والقرينة فتأمل فانه فرق دقيق والقرينة تدل على الخصوص ولا تنضبط بالقاعدة والدليل على المجمل فهو مضبوط فاعتبر هذا لا تلك (قوله وليس كذلك) اي لا ينفك الخبر المقرون عن القرينة إذ لو انفك لا يكون مقرونا والكلام فيه فالوصف معتبر أو نقول الدليل ايضا ينفك فانه يجوز أن يسمع خبر الرسول ولا يلاحظ دليليته خصوصاً اذا لم يسمع بعنوان أن خبر الرسول * وقيل في توجيه قوله وليس كذلك أي ليس هذا التوجيه توجيهاً صحيحاً في نفس الامر الى آخر ما قال وهو مع بعده عن الفهم فاسد في نفسه فان افادة الخبر المتواتر لو كان بالقرائن على ما ذكره هذا القائل يلزم أن لا يعد من أسباب العلم سواء جاز افتراقه أو لم يجز على ما ذكره الشارح (قال الشارح فحكمه حكم خبر الرسول) فتكون القرائن في حكم الحديث مع انه يعلم بخبر الرسول انه من عند الله تعالى ويعلم مضمونه لكونه خبر الله تعالى ولم يدرجوا الكل في الخبر المتواتر وان لم يحصل العلم بالنسبة الينا من جهته لان الحاصل بالتواتر العلم البديهي والعلم الحاصل بخبر الله تعالى وبخبر الملك والرسول عليه السلام استدلالي وأيضاً لخبرهم شان رفيع عظيم لا يليق ادراجه في الخبر المتواتر مع ان الكلام في مطلق خبر الرسول سواء كان بالنسبة الينا أو لا (قال الشارح في حكم المتواتر) وقيل لو جعل خبر الاجماع في حكم خبر الرسول اما لان أهل الاجماع لا يقولون ما ليس في الكتاب والسنة وان لم تعلم خصوصية مأخذ حكمهم واما لان افادة خبرهم مبنية على الاحاديث الشريفة الدالة على حجية الاجماع لكان له وجه وجيه ولعل مراد المجيب هذا فلا يرد عليه ما ذكره الشارح (قوله وأما حمل الغير على

وقت الحدوث مشخصاً معتبراً في وجوده فلا يلزم من عدم اعادة وقت الحدوث عدم اعادة المعدوم بعينه (قوله وما لا يضر عدمه الخ) يعني عدم وقت الحدوث لا يضر في بقاء الشخص الموجود وما لا يضر عدمه في بقاء الشخص الموجود لا يضر عدم اعادة كون الشخص معادا بعينه فعدم اعادة وقت الحدوث لا يضر في اعادة المعدوم بعينه (قوله وثانياً بأن المبتدأ الخ) أي أجيب ثانياً وحاصل الجواب الثاني منع الملازمة الاولى مع السند تدبر (قوله معاد فرضاً) أي فرض هنا اعادة الوقت فالموجود في الوقت المعاد معاد (قوله هذا خلف) لان تخلل العدم لا يتصور بين الاثنين اذ الاثنينية تستلزم التغاير ولا تغاير بين الشيء ونفسه (قوله وأجيب بمنع الاستحالة الخ) أي لا نسلم أن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال إذ ما له الى تخلل العدم بين زمان الوجود قبل العدم وزمان الوجود بعد العدم ولا استحالة فيه (قوله وقد يجاب بتجويز التميز الخ) أي بتجويز التميز بين الشخص المبتدأ والمعاد بالعوارض الغير المشخصة أي لا نسلم انه لو أعيد المعدوم بعينه لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وانما يلزم ذلك أن لو أريد باعادة المعدوم بعينه اعادته مع جميع عوارضه وأما اذا أريد به اعادته مع جميع عوارضه المشخصة كما هو النزاع فيه فلا يلزم تخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه بل يكون بين الشخص المبتدأ والمعاد مغايرة بالعوارض الغير المشخصة فيكون تخلل العدم بين المتغايرين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله وأيضاً لو تم الخ) هذا نقض اجمالي أي لو تم هذا الدليل بجميع مقدماته لم يستلزم تمامه الباطل وهو امتناع بقاء شخص ما زمانا لكنه يستلزمه فانا نقول لو بقي شخص ما زمانا لتخلل الزمان بين الشيء ونفسه (واللازم)

المعنى المصطلح فبعيد)* قيل يعارضه أن اعتبار نفي المقيد دون القيد أيضاً بعيد فانه يضيع ذكر القيد حينئذ (قوله هذا هو النفس بعينها) قيل يأباه قوله يدرك به ولا يلزم من مجرد كونه جوهراً كذا أن يكون عين النفس فان منهم من قال إن العقل جوهر لطيف نباز في الجوهر الكثيف وفيه مافيه (قوله عدم تقييده بالضروري أو الاستدلالي اشارة الى العموم) قيل لان المهملة تحمل على الكلية دفعاً لترجيح أحد المتساويين على الآخر على قاعدة أهل المعاني* والظاهر أنه مبني على ما ذكر في المعاني من أن حذف المفعول أو القيد قد يكون للعموم كقولنا فلان يعطي أي يعطي من كل نوع من الدراهم والدنانير والأقمشة والغلال والحيوانات وغير ذلك لكل طائفة من طوائف الانسان* أقول لاحاجة الى اعتبار هذا فان كون العموم مرادا من كلام المصنف مفهوم من قوله وماثبت منه وان كان المطلق محتملا للعموم والخصوص (قوله ففيه رد للفرق المخالفين) يعني ان هذا الرد متفرع على إرادة العموم فلو لم يحمل عليه لا يكون رداً لطائفة أصلا فضلا عن الجميع (قوله اذ لا كثرة اختلاف في العلوم المتسقة) أي لا اختلاف في كل مسئلة منها فلا يوجب انتفاء العلم في المسائل التي لم يقع فيها خلاف فلا يرد دليل السمنية فان دعواهم سالبة كلية وهذا الدليل لا يستلزمها وأما الفلاسفة فانهم يقولون لا مسئلة في الالهيات الا فيها خلاف ألبتة ويمكن أن يكون دليلا السمنية أيضاً بادنى تكلف وهو أن يقال لما وقع فيها تناقض الآراء فيكون بعضها كاذبا ألبتة فيكون العقل منهما لا يعتمد فيه على حكم والشاهد اذا كذب في مادة لا يبقى عليه الاعتماد فكيف حال من يكذب في المواد الكثيرة * ولا يخفى أن دليل المحشي أيضاً لا يدل على مدعاه لان فساد الدليل لا ينافي الاستدلال فضلا

عن أمثال هذه الطائفة فالأولى ان يقال اذ لم ينقل عنهم (قال الشارح والجواب ان ذلك لفساد النظر الخ) لا يخفى أن مرادهم أن النظر الصحيح اذا كان مفيداً لليقين وموجباً له لزم أن لا يخالفه أحد ممن يلاحظه أصلا لكنه يخالفه العقلاء الكثيرون فقوله ان ذلك لفساد النظر الخ لا يخفى أنه لا يكون جوابا لهم الا أن يكون المراد بفساد النظر عدم التأمل والملاحظة كما ينبغي أو قصور العقل (قوله لان هذا نسبة عدم المعلومية الخ) يعني أن قولهم لو كان النظر الصحيح موجباً للعلم لما كثرت الاختلافات لكن التالي باطل فالمقدم مثله يستلزم الحكم بعدم إفادة النظر في الالهيات وهذا الحكم يتضمن نسبة عدم المعلومية الى ذاته تعالى وصفاته فيكون من قبيل النظر في الالهيات ولو كان في الضمن ولا يخفى بعده وتكلفه وأيضاً الظاهر من كلام بعض الفلاسفة أن مرادهم من الالهيات المسائل التي كانت محمولاتها الصفات الثبوتية أو التنزيهية المشهورة وهذه المسئلة ليست منها فالظاهر أن الشارح اعتبر كثرة الاختلاف وتناقض الآراء دليلا من قبل السمنية أيضاً والجواب العلاوة في مقابلتهم (قوله يرد عليه أن افادة الالزام لا تنافي الفساد في نفسه) بل نقول ان

والللازم باطل فالملزوم مثله (قوله وفيه بحث الخ) هذا اثبات للملازمة الممنوعة أي لو أعيد المعدوم بعينه لزم تخلل العدم بين المشخصات وبين نفسها وبين ذات الشخص ونفسه وهو مستلزم لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه والجواب انه ان أريد انه لزم تخلل العدم بين المشخصات الواحدة من جميع الوجوه ونفسها وبين ذات الشخص الواحد من جميع الوجوه ونفسه فممنوع لجواز أن تكون المشخصات في الابتداء مقارنة لعوارض غير مشخصة وتكون في الاعادة مقارنة لعوارض غير مشخصة أخرى وكذا يكون ذات الشخص في الابتداء مقارنا لعوارض غير مشخصة وفي الاعادة مقارنا لعوارض غير مشخصة أخرى فيكون تخلل العدم بين المتغايرين من وجه لا بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه وان أريد به أنه لزم تخلل العدم بين المشخصات ونفسها سواء كانت واحدة من جميع الوجوه أولا فمسلم لكن لا نسلم انه مستلزم لتخلل العدم بين الشيء الواحد من جميع الوجوه ونفسه (قوله ثم لا يخفى ان معنى التخلل الخ) هذا منع للملازمة المذكورة في النقض أي لا نسلم انه لو بقي شخص ما زمانا لزم تخلل الزمان بين الشيء ونفسه وانما يلزم ذلك أن لو كان الوقوع في الخلال متصورا وهو لا يتصور في الشخص الباقي * والجواب أن زمان بقاء الشخص قد تخلل بين الزمان الذى قبل زمان البقاء والزمان الذي بعده فيكون زمان البقاء واقعاً في خلال الزمانين (قوله ولا تخلل في الشخص الباقي) فلا يلزم من بقاء الشخص زمانا تخلل الزمان بين الشيء ونفسه (قوله لا بضم زائد) أي لا يجوز أن يكون ذلك بضم أجزاء من خارج (قوله وفيه بحث) أي في لزوم تعذيب الجزء الزائد (قوله حاصل الجواب الخ) أى ان أريد بقوله

افادة الظن والجزم أيضاً لاينافي الفساد في نفسه والاولى ان يقال مراد الشارح من الشيء اليقين أي ان أفاد يقيناً فلا يكون فاسداً وان لم يفد فلا يكون معارضة لكن يبقى شيء في الشق الثاني (قوله تقول) أي تكلم بمالا فائدة فيه (قوله هذا انما ينفي العلم بالافادة لانفس الافادة) فلا ينافي ولا يعارض مطلوبنا وقوله لكن القائل بنفسها الخ اشارة الى الجواب حاصله أن أهل الحق يدعون ان النقل الصحيح مفيد للعلم فهذا السؤال معارضة لدعوى الاول الغير المذكور ههنا؛ وفيه أن ايراد السؤال على الدعوى للغير المذكور غير مناسب اللهم الا أن يقال ان ذكر دعوى المذكور يغني عن ذكره لظهوره واستلزامه فالاولى هو التوجيه الآخر وهو ان يقال مراد السنمنية من هذا الدليل الزام الخصم لاثبات الدعوى الكلية أي السالبة الكلية بطريق القياس الخافي حتى يرد عليه أنما ذكره لايبطل الموجبة الجزئية كما ذكر في بعض حواشي شرح المطالع وحاصل الدليل على وجه الالزام أن دعوى كل نظر صحيح يفيد العلم لايمكن بدون قوله كون النظر مفيداً للعلم لايخلو اما ان يكون ضروريا الخ وقال بعضهم ان حاصل التوجيه الآخر (٣١٠) - أن النظر الصحيح لو كان مفيداً للعلم لكان كونه مفيدا للعلم معلوما واللازم باطل بما ذكر والملزوم مثله واعترض عليه بوجهين فليتأمل ثمة (قوله أي اثبات افادة النظر الخ) انما فسره به لان النزاع ليس في وجود النظر بل في افادته (قوله وقد زيفه الخ) فلا تغفل وحاصل التزييف أن العلم الحقيقي فيها لايحصل الا بعد العلم بحقيقة المقدمات واستلزامها لها أي بعد العلم بصحة المادة والصورة فاللازم استفادة العلم بالحكم فلاتغفل حتى لاتقع فيما وقع فيه البعض (قال الشارح وانه دور) الاولى ان يقال دور أو تسلسل فانه لايلزم من اثبات الكلية بالخصوص اثبات الخصوص بنفسه بل يجوز أن يثبت (يجوز)
بخصوص آخر * ويمكن ان يقال انه اكتفاء باحد المحذورين عن الآخر بناء على اشتهار ذكر أحدهما معا (قوله أي توقف الشيء على نفسه) يعني مجازا * ويمكن أن يكون حقيقية بتقدير المضاف أي حاصل الدور * وبعض الافاضل وجه كلام الشارح بأن تقديره اثبات العلم بافادة النظر وانه دور أي مثل دور في استلزامه تقدم الشيء على نفسه وقال بعضهم لاحاجة الى اعتبار المجاز ولاالى تقدير المضاف فان تعريف الدور صادق على توقف الشيء على نفسه وهذا توجيه بما لايرتضيه صاحبه فان صاحب التعريف علل بطلان الدور بانه يستلزم توقف الشيء على نفسه وقيل الظاهر أن مراد الشارح أن اثبات افادة كل نظر بافادة نظر مخصوص دور فان القضية الكلية حينئذ تستفاد من الشخصية والشخصية فرع تلك الكلية. ومعلوم أن أحكام الفروع مستفادة من القوانين فيلزم الدور ولايخفى فساده فان الكلية لاتستفاد من قولنا هذا النظر مفيد بل من النظر المخصوص الذي أشير اليه بهذا النظر تأمل (قال الشارح فان العقول متفاوتة بحسب الفطرة باتفاق من العقلاء) فيه تعريض وتشنيع للمنكرين

لان البدن الثاني ليس هو الاول مغايرة البدن الثاني للاول في ذوات الأجزاء فهو ممنوع وأن أريد به مغايرة الثاني للاول في الهيئة فسلم لكن لانسلم انه يلزم منه التناسخ (قوله أن حاصله منع التغاير الخ) أي لانسلم ان البدن الثاني مغاير للبدن الاول لجواز أن يكون البدن الثاني مخلوقا من أجزاء البدن الاول فيكون البدن الثاني عين البدن الاول (قوله فيعترض الخ) والاعتراض اثبات للمقدمة الممنوعة أي اثبات أن البدن الثاني مغاير للبدن الاول بان قوله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) يدل على ان الجلدين متغايران في الهيئة مع اتحاد أجزائهما؛ وأنت خبير بأن حاصله منع دلالة الآية على اتحاد أجزاء الجلدين وان استدل عليه بانه لو كان أجزاء الجلد الثاني مغايرة لاجزاء الجلد الاول لزم التعذيب بلا معصية لان المعصية للجلد الاول أجيب بمنع لزوم التعذيب بلامعصية وانما يلزم أن لو كان العذاب للبدن ويجوز أن يكون العذاب للروح لاللبدن ولايلزم التعذيب بلا معصية (قوله بان دعوى اتحاد الاجزاء) بقوله مع اتحاد أجزائهما قال في الحاشية ولعل المدعي بنى دعواه على ان مغايرة الاجزاء الثانية للاجزاء الاولى تستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه. انتهى كلامه وهو ان العذاب للروح (قوله غير مسموعة) اذ لايدل قوله تعالى (كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها) على اتحاد الاجزاء (قوله فيتلذذ بريحه وطعمه الخ) فلايرد أنه اذا لم يظمأ انقطع استلذاذ الحوض مع أنه غير جائز (قوله ويجوز أن لايشرب منه الخ) أي قال بعضهم لايشرب منه الا من قدر له عدم دخول النار وقال بعضهم من شرب منه لايعذب بالظمأ وان دخل النار (قوله أن يستأنف الخ) أي يبتدأ الخ قال في الحاشية فيجوز أن يكون الميزان بين الحوض والصراط فعلته عليه السلام

كالمعتزلة والمراد من الآثار في قوله واستدلال من الآثار الاقوال والافعال الصادرة من الافراد والاشخاص لا المروي عن الصحابة كما توهم البعض وصورة الاستدلال الاثري أو نسمع بعض الصبيان يستخرج بعقله من العلوم والصنائع مايعجز عنه البالغ الكبير من غير سابقة تجربة ولاتعليم فلولا قوة في عقله وفهمه لما صدر عنه أمثال هذه الافعال والاقوال والاخبار الدالة عليه ماقال النبي عليه السلام للنساء هن ناقصات العقل والدين وقال الله تعالى فان لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان فجعل شهادة امرأتين بمنزلة شهادة رجل وغير ذلك (قال الشارح والنظري قد يثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر) لايخفى أن المراد اثبات كون النظر مفيدا للعلم بالنظر فالمناسب أن يقول يمكن أن يثبت هذا بنظر مخصوص غير معبر عنه بالنظر وان أمكن توجيه ماذكره أيضاً بأن النظري أي بعض النظري قد ثبت بنظر مخصوص لايعبر عنه بالنظر ومانحن فيه من ذلك القبيل * وأقول الظاهر من سياق كلام الشارح وكلام المحشي أن المراد اثبات كل نظر صحيح مفيد للعلم لااثبات افادة أصل النظر ردا للسمنية فعلى هذا يمكن اثبات تلك الكلية بنظر صحيح مخصوص معبر عنه بالنظر أيضاً بأن

يقال مثلا قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة وليس ذلك لخصوصية ذلك النظر بل لكونه صحيحاً مقرونا بالشرائط فعلة الافادة كونه صحيحاً مقرونا بالشرائط وأيضا لو وجدت علة الافادة وجدت الافادة لكن العلة موجودة في كل نظر صحيح فالافادة موجودة فيه أيضاً فلا يحتاج حينئذ الى قطع النظر عن وصف هذا الدليل فانه لايلزم المحذور من ملاحظة الوصف أيضاً نعم يلزم المحذور على تقدير كون المراد اثبات افادة أصل النظر وتوجيه طريقه ليس ماذكره الشارح بل أن يقال مثلا من علم الملازمة بين الشيئين ثم علم وجود اللازم والشارح لما ذكر أن هذا القول يفيد العلم بحدوث العالم بالضرورة علم أن الاستدلال لاجل القضية الكلية (قال الشارح أي من العلم الثابت بالعقل) يعني أن من بيانية أو تبعيضية والضمير راجع الي العلم لاابتدائية ويمكن أن تكون ابتدائية متعلقة بثبت باعتبار تضمنه نشأ أو يكون ظرفا لغوا حالا من المستكن في ثبت أو يكون متعلقاً بثبت بدون التضمين فان ثبت بمعنى حصل يصح أن يستعمل بمن كما يستعمل حصل ويقال ما حصل من الدليل وثبت منه (قال الشارح أي بأول التوجه) انما فسره به احترازا عن كون الحمل لغوا أي ليس المراد من البداهة المعنى الاصطلاحي بل المعنى اللغوي وقوله من غير احتياج اشارة الى ادخال جميع الضروريات في المعنى اللغوي فكان مالايحصل بالنظر حاصلا بأول التوجه وما يقال لو لم يفسر بالمعنى اللغوي لايلزم كون الحمل لغوا فان حاصل المعنى حينئذ أن يقال وما ثبت منه بالبداهة أي بدون النظر والفكر يقال له ضروري فهو بعيد فان المراد بيان الاطلاق والاصطلاح فالمراد من الضروري مالايحتاج الى نظر وفكر لاماذكره المحشي واعترض عليه بوجوه

يجوز بان يطلب أولا في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط أو بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط أقوى المظان وان الاحتياج فيه اليه عليه السلام على الصراط أكثر فالطلب فيه أولى وأجدر (قوله وقد يتوهم الخ) أي يجاب عن السؤال المقدر (قوله فان قلت يحتمل الخ) في جواب المعارضة يعني أن استدلال المعتزلة موقوف على كون الجعل بمعنى الخلق وهو ممنوع اذ يحتمل أن يكون بمعنى التصيير فيكون المعنى نجعل الجنة يوم القيامة مخصوصة للذين لايريدون علوا في الارض وهذا لا ينافي وجودها الآن ولا يستلزم أنها اما تخلق يوم القيامة ويحتمل الخ سنده مساو للمنع تدبر (قوله أن يجعل للذين مفعولا ثانيا) فيجوز أن تكون الجنة موجودة حاصلة بالفعل والذي لايحصل بالفعل جعل الجنة كائنة للذين لايريدون في الارض علواً لانفس الجنة فلا يتم معارضة المعتزلة بهذه الآية (قوله تمكينه من التمكن فيها) أي اعطاؤه القدرة على التمكن (قوله وهذا المعنى) أي أن يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن فيها (قوله لازم لوجود الجنة) فلا يجوز أن تكون الجنة حاصلة الآن ولا يكون جعلها كائنة لهم حاصلا الا يوم القيامة فلا يجوز كون الجعل بمعنى التصيير فتعين انه بمعنى الخلق فتم المعارضة * ويرد عليه أنا لانسلم ان هذا المعنى لازم لوجود الجنة فتأمل (قوله وأما الحمل على التمكن بالفعل الخ) جواب دخل مقدر تقديره أنه لم لايجوز أن يكون معنى جعل الجنة لهم تمكينهم من التمكن بالفعل فيها فلا يكون هذا المعنى لازما للوجود فيجوز أن تكون الجنة موجودة الآن ولا يكون هذا المعنى حاصلا الا يوم القيامة فلا تتم المعارضة * والجواب أن حمل الجنة لهم على هذا المعنى عدول عن

الاول أن الضروري لايحسن مقابلته بالاكتسابي الحاصل بمباشرة الاسباب (قوله فالاولى ماقى بعض الشروح الخ) والمحشي لما لم يطلع على ماقصده الشارح من الاحتراز عن لزوم اللغو في كلا الموضعين بناء على المعني اللائق المناسب بالمقام جعل ماصححه له أولى وانما قلنا لا يصح المعنى أما في الاول فلان المعنى حينئذ يكون وما ثبت بالبداهة فهو بديهي * وأما في الثاني فيكون المعني وماثبت بالاستدلال فهو استدلالى ولايخفى فساده وكونه عبثاً وضائعاً غير مناسب لحال عاقل فضلا عن حال فاضل (قال الشارح فالاكتسابى أعم من الاستدلالى) أي فلايلزم اللغو اشارة الى ماقصده (قال الشارح وأما الضرورى فقد يقال في مقابلة الاكتسابى ويفسر الخ) أى يفسر بما ذكره رعاية للمقابلة ولكن تركنا ذلك التفسير لاجل الضرورة وفساد المعني ولا يلزمنا الا ترك المقابلة وهي رعاية ليست من الضروريات بل من المحسنات مع ان فى الترك نكتة للمصنف وهي الاشارة الى المعنى الآخر لكل من الضروري والاكتسابي فلا يرد ماذكرنا الا ترك المقابلة ويرد على ماصححه المحشي أولا وزهفه اعتراضات ذكرها وعلى ماصححه وارتضاه فساد المعني فأنت أيها (٣١٢) الطالب حاكم لوقتك فخذ مايليق بك (قوله ولكل وجهة هو موليها) يشعر بالتساوي بين القولين بل بأولوية قول البعض بقرينة السؤال عن كيفية ادراج الشارح مع ان كلام ذلك البعض فى غاية الضعف فان الاكتسابى على قوله مايتوقف القدرة فى تحصيله وهو كاد أن لايصدق على علم فان كل علم يتوقف على قوة من القوي العقلية والحسية ألبتة وهي غير مقدورة أما كونه أراد به ذلك القائل فقبل ان ذلك البعض يريد بهذا التعريف الضرورى المقابل للاستدلالى لا الضروري المقابل للاكتسابى وقال البديهي مالا يكون تحصيله مقدوراً للخلق أى لايحصل بمباشرة الاسباب المقدورة (هو) لنا فقط كفتح الأحفار مثلا والا لحصل الرؤية للاعمي والسمع للأطرش فعلى هذا القول يكون حال التقسيمين واحداً ولا يكون للضرورى معنيان وأيضاً لا يحصل الاكتسابي بمجرد مباشرة الأسباب المقدورة لنا بل يتوقف على مالا قدرة لنا فى حصوله بل مايتوقف عليه الاكتسابى أكثر مما يتوقف عليه الضرورى لان الاكتسابى يتوقف على البديهي (قال الشارح فمن ههنا جعل الخ) أى من كون الضروري على معنيين هذا ما اختاره الشارح وان أمكن أن يكون منشأ الجعلين المذكورين الاختلاف فى تعريف الضرورى المرادف للاضطرارى * وسبب اختياره الأول إما عدم ثبوت ذلك الاختلاف عنده أو عدم الاعتداد بقول من عرفه بما لا يستقل في تحصيله أو قصد الاشتغال بوقوع التناقض فى كلام البداية (قوله وليت شعري كيف يتخيل الخ) يعنى لو كان للضروري معني واحد فقط لم يلزم التناقض أيضا لكن ما ذكره انما يدفع اللزوم لا التخيل فان التناقض يتخيل من ظاهر كلامه ولا يخفى أن مراد الشارح ظهور اندفاع التناقض لادفع لزوم التناقض مع بقاء احتماله وأن ماذكره الشارح

الظاهر فلا يجوز الحمل فتم المعارضة (قوله ويرد على هذا الاستدلال)أي استدلال المعتزلة بقولهم لو كانتا موجودتين الخ (قوله أنه مشترك الالزام) فانا نقول لو كانتا موجودتين يوم القيامة لما جاز هلاك أكل الجنة الخ فيرد عليهم ما أوردوا علينا وما هو جوابهم فهو جوابنا (قوله النزول فقط) أي نزول الآية وهي قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه (قوله يعني أن المراد الخ)أي يجوز أن يكون المراد من قوله تعالى أكلها دائم دوام نوع المأكول في ضمن أفراده لادوام أشخاصه (قوله أي المقصود منه) أي المراد من خروج المأكول عن الانتفاع به خروجه عن الانتفاع المقصود منه لاعن مطلق الانتفاع حتي يرد أنه لايخرج عن مطلق الانتفاع به اذ تحصل به الدلالة على وجود الصانع وهي من أعظم المنافع (قوله والا فسائر أنواع الكفر) أي وان لم يرد به مطلق الكفر (قوله ظاهر قوله تعالى الخ).لان هذه الآية تدل بظاهرها على أن الكبائر ممتازة عن الصغائر بالذات لايقال لااجماع مع مخالفة الحسن قال في الحاشية وأما الاجماع المتأخر فغير منعقد لان رئيس المعتزلة واصل بن عطاء كان معاصراً للحسن وقد خالفه هو وأصحابه الى يومنا هذا انتهي كلامه (قوله والجواب أن الحكم بالشئ الخ) الظاهر ان المراد بالحكم بما أنزل الله تعالي هو القضاء فيما بين الناس بما يوافقه لا الحكم بمعني التصديق فتدبر (قوله هو التصديق به) فيكون معني الآية ومن لم يصدق بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون (قوله فتم بالنفي) أي بكلمة لم فيكون المعني ومن لم يحكم بما أنزل الله فاولئك هم الكافرون (قوله ان هذا الحصر ادعائي) أي حصر الفاسق في الكافر بعد الايمان حصر ادعائي لاتحقيقي ولا يجوز أن يكون حصر كمال الفسق في الكافر لامطلق الفسق فكمال الفسق

هوجواب تحقيقي وماذكره المحشي الزامي (قال الشارح الا أن تخصيص الصحة بالذكر مما لا وجه له) أقول الظاهر أن مراد المصنف رحمه الله أنه اذا ألقي في قلب مؤمن معنى بطريق الفيض مثل حادثة في بلدة شاسعة أو حادثة في بلدة فيما سيأتي لا يطمئن قلبه حتى يجوز بتلك البلدة أناس ويخبروا بوقوع ما ألقي أو محل ما سيأتي ويعاين ما ألقي ولا يحصل اليقين لاحد بمجرد هذا الالقاء حتى يتكرر ويجرب وبعد التكرار يحصل له اليقين بكل ما ألقي قبل وقوع ما سيأتي وقبل مجيء الناس عن الديار البعيدة لكن سببه التجربة لا مجرد الالقاء فظهر صحة تخصيص الصحة فان المراد من صحة الشيء صحة ما ألقي من الحكم سواء كان مثبتاً أو منفياً وأما المعرفة فاشارة الى أن الالهام ليس سبباً في المواد الجزئية والافراد القليلة فضلا عن الكثرة والكلية فظهر اندفاع قوله ثم الظاهر أنه الخ * وقوله وقد ورد في الخبر الا يفيد الا وقوع الالهام لا اليقين بمجرد الالهام بدون التكرر والتجربة مع أنه يجوز أن يكون الالهام بمعنى الاعلام بانزال الكتاب والوحي كما قيل في قوله تعالى (فجورها) أي باعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب أو بدلالة العقل والحكاية عن السلف لا يدل على حصول اليقين بل على مجرد حصول الالهام (قوله ايراد كلمة كأن الخ) فيه أن شهرة العلم بمعنى عند قوم لا يفيد الجزم بارادته مع أن عموم الاسباب المذكورة للظن وغيره يؤيد ارادة المعنى العام من العلم (قوله وليس من التعريف كما هو المشهور) قيد للمنفي فان المشهور هو أن العالم ما سوى الله تعالى لكن الشارح قيده بقوله من الموجودات احترازا واضحاً عن المعدومات وقيد الموجودات بقوله مما يعلم به الصانع احترازا جلياً عن الصفات واحترازا عن المجردات ليظهر صحة قوله بجميع اجزائه حادث فلا يلزم الاستدراك (قوله اشارة الى أن المراد ما سوى الله تعالى من الاجناس) يعني أن ما عبارة عن الجنس من الموجودات فلا يصدق التعريف على الافراد وهذه الاشارة حاصلة من حصر الذكر على الاجناس وأما الاشارة الى أن العالم اسم للقدر المشترك فمن ذكر عالم النبات وعالم الحيوان بعد ذكر عالم الاجسام * قيل لا يصح حمل المراد على مراد المصنف لان المراد المجموع كما يدل عليه بجميع أجزائه دون جزئياته * وفيه أنه غفلة عن قوله اسم للقدر المشترك فان القدر المشترك يجتمع مع ارادة المجموع فيصح أن يراد من هذا الاسم ويقال بجميع أجزائه وانما قال بجميع أجزائه ولم يقل بجميع جزئياته مع صحة ارادته من اسم الجنس تنصيصاً وتصريحاً بحدوث كل فرد من كل جنس لانه اسم للكل والا صح جمعه يعني أن الاصل عدم الاشتراك في اللفظ والمعنى والعدول عنه انما يكون عند الضرورة فهو اما أن يكون اسما للكل كما قال البعض أو للقدر المشترك ولا يصح أن يكون اسما للكل لعدم صحة الجمع حينئذ وعدم صحة اطلاقه على جنس جنس فتعين كونه اسما للقدر المشترك لانه يحصل به المرادات وتندفع به الضرورات ولا يثبت بقول الشارح فيما سيجيء أن العالم اسم

هو الكفر فلا يلزم أن يكون الفاسق مطلقا كافراً (قوله أو على كفران النعمة) وعلى هذا يكون معنى الحديث من ترك الصلاة متعمداً فقد ستر نعمة ربه (قوله أن تعريف المسند اليه) وهو العذاب (قوله والجواب انه ادعائي) ويجوز أن يكون المراد بالعذاب هو العذاب الشديد (قوله على هذه الادلة) المذكورة في الشرح بقوله لان قضية الحكمة الى قوله وهذا بخلاف سائر الذنوب (قوله وهم المعتزلة) فكذا الماتريدية من أهل السنة هم كالمعتزلة قائلون بالحسن والقبح العقليين (قوله ان هذا الخ) أي قول الشارح لان قضية الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن (قوله فينافي قولهم) أي قول أهل السنة (قوله ان يحسن القبيح) أي ما يعده العقل قبيحا (قوله ويقبح الحسن) أي ما يعده العقل حسنا (قوله ولو سلم) أن مقتضى الحكمة التفرقة بين المسيء والمحسن (قوله يقتضي العفو) فلا نسلم أن ما هو نهاية الجناية لا يحتمل العفو ورفع التفرقة (قوله دعوي بلادليل) فتكون في مقام المنع (قوله قد يظن أن الضمير الخ) قيل عليه ان المعتزلة خصوا الآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى بالصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة وقد رد عليهم علماؤنا بان ما ذكرتم خلاف الظاهر ولا ضرورة في العدول عن الظاهر اليه وبان تعليق المغفرة بما دون الشرك وبمن يشاء منه اذ المغفرة بعد التوبة للمشرك وجميع العصاة وكذا مغفرة الصغائر عندهم * وما اعتذروا عنه بان المغفرة بعد التوبة غير واجبة فيصح تعليقها بالمشيئة فهو ترك للاعتزال بانه لا يصح تخصيص كلمة ما في قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء) (قوله تم المشرك) اذ الشرك مغفور بالتوبة أيضا (قوله مع ان التعليق بالمشيئة) أي تعليق المغفرة بالمشيئة في قوله تعالى (ويغفر مادون ذلك لمن يشاء)

لجميع مايصح علماً على وجود مبدإ له اعتراف من الشارح بكونه اسما للكل أيضاً فانه يحتمل أن يكون من قبيل المسامحات المشهورة كما يقال الحيوان اسم لجميع ماله الحياة اذ يكون الجميع بمعني الكل الافرادى اسما لكل جنس مما يصح علماً الخ (قوله المشهور ان الصور النوعية قديمة بالجنس الخ) والتطبيق بين القولين أن ماذكره المحشي مبني على التجور العقلى فان قولهم ان الهيولى العنصرية قديمة بالشخص لايقتضي ولايستلزم الا صورة ما من الصور العنصرية لئلا ينعدم ويلزمه خلاء ما بين ذلك العنصر فيجوز أن يكون كل نوع حادثا والجنس قديماً بتوارد الانواع وماذكره الشارح مبني على ماوقع في نفس الامر على زعمهم وعلى ماثبت وتقرر عندهم (قوله أو أراد النوع الاضافى) يؤيده قول الشارح بمعني أنها لم تخل عن صورة قط (قال الشارح ولم يتعرض له لمصنف) قيل عليه ان ماذكره المصنف فيما بعد من ان الاعراض تحدث في الاجسام والجواهر اشارة الى حدوث كل واحد منهما (قال الشارح كيف وهو معضود على المسائل) وان كان ذكر بعض المسائل لكونها مبادي للبعض الآخر فلا ينافى قوله فيما سبق ولما كان مبني علم (٣١٤) الكلام على الاستدلال بوجود المحدثات الخ (قوله هذا التعريف) أى تعريف العين لاتعريف القبا. (قوله قائم به) لاحاجة الى ذكره (قوله كالسرير)الاولى أن يقول لاللبعض ليكون وجود المركب والعرض مما يعترف به المتكلمون * قيل لانسلم أن التعريف يصدق على المجموع المركب فانه لايقوم بذاته بل بجزئه ولايخفى انه لامعنى لقيام المجموع بالجزء لابمعني التبعية في التحيز ولابمعنى الاختصاص الناعت ولو سلم فالمراد بالذات مالا يكون خارجا عن الشيء * والجواب عن أصل الاعتراض أن الوحدة معتبرة في المقسم أي الممكن المأخوذ في التعريف مع ان التعريف بالاعم جائز ومقبول على الاصح وصدقه عليه لايضر في مطلوبنا فللمصنف أن يقول ومرادنا من العين هو هذا وان كان مخالفاً للمشهور (قال الشارح ومعني وجود العرض الخ) انما تعرض لهذا التحيز للفرق بين كون الجسم في المكان وبين كون العرض في المحل المقوم وتظهر التبعية في التحيز والاستقلال وعدم الاستقلال (قوله أي ليس أمراً آخر بل عين وجوده في الموضوع) قيل عليه ان العبارة تأبي عن هذا المعني فان اختلاف الظرفين يستلزم اختلاف المظروفين وتغايرهما بل المعني أن وجود العرض في نفسه انما يحصل بحصوله في الموضوع لان موضوعه من جملة علله فلا يتم له الوجود وأن حلوله في المحل المعين ولهذا لاينتقل عنه والالزم بقاء المعلول بدون علته أو توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي بخلاف الجسم فان حيزه ليس من علله * وفيه أن قول الشارح هو وجوده في الموضوع يأبى عن ذلك وكذا قوله بخلاف وجود الجسم في الحيز فان وجوده في نفسه أمر ووجوده في الحيز أمر آخر (قوله إذ يصح أن يقال وجد في نفسه فقام بالجسم) وقيامه بالجسم هو وجوده في الجسم * وفيه انه لو كان كذلك لصح أن يقال وجد في

(قوله يفيد البعضية) أي مغفرة البعض (قوله وأيضا هي واجبة عندهم) أي مغفرة التائب (قوله فلا يظهر للتعليق) أي لقوله لمن يشاء (قوله والصحيح أن الضمير للمغفرة) المدلول عليها بقوله ويغفر * قيل لافائدة في ارجاع الضمير في يخصونها الى المغفرة اذ المعتزلة قد أولوا النصوص المذكورة بما ذكره ورد عليهم بما ذكرنا على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه أولا (قوله اذ لايجب مغفرة صغيرة غير التائب) فيه أن المغفرة التجاوز عن العقاب المستحق ولااستحقاق عندهم بالصغائر أصلا ولا بالكبائر بعد التوبة فلا معنى للقول بالمغفرة ثم تخصيصها بهما (قوله في الجواب أيضا) أي كرد تمسكهم بالعموم بقوله وقد كثرت النصوص الخ (قوله أي من غير قطع الخ) ومحصول المعنى أنه يجوز عدم وقوع العقاب على الصغيرة وهو جواز المغفرة ويجوز وقوع العقاب عليها وهو جواز العقاب (قوله لعدم قيام الدليل) على القطع بوقوع العقاب أو عدمه (قوله فلاثبات الجزء الاول) وهو الخلف في وقوع العقاب أعني جواز المغفرة أي دون الجزء الثاني ولايخفى ان قوله تعالى (ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء) يفهم منه أن لايغفر مادون الشرك للبعض فيكون البعض معاقبا عليه فتكون الصغيرة معاقبا عليها في الجملة فيثبت بهذه الآية جواز العقاب على الصغيرة وثبوته بالآية الثانية ظاهر فما ذكره الشارح يفيد جواز العقاب كما يفيد جواز المغفرة (قوله مع أن الخصم لاينكره) بل ينكر عدم الجزم بعدم وقوع العقاب أعني جواز العقاب كما هو الظاهر وما ذكره الشارح لايفيده (قوله حاصله أن التكفير) أي تكفير السيئات وهو الستر (قوله اذ المراد الخ) تعليل لقوله أن التكفير مقيد بالمشيئة (قوله أنواع الكفر) لان الكبيرة مطلقة والمطلق ينصرف الى الكامل (والكبيرة)

سه فوجد في الموضوع وفيه تردد ولهذا تركه مع كونه مقصوداً ومحلا للنزاع ولو سلم لايدل الأعلى الترتيب العقلي والتغاير في المفهوم فانه يصح أن يقال وجد الحيوان فوجد الانسان مع اتحادهما في الوجود الخارجي (قوله وامكان ثبوت الشئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره) قيل عليه إن تغاير الامكانين مبنى على تغاير الممكنين اللذين هما الثبوتان ههنا وهو أول المسئلة *وفيه أن البناء المذكور انما هو فى الخارج لافي الذهن فانا نعلم أن ثبوت العلم فى نفسه مثلا ممكن وثبوته للحجر غير ممكن فيصح الاستدلال (قال الشارح ومعنى قيامه بشئ آخر اختصاصه الخ)وانما لم يقل احتياجه الى محل يقومه اشارة الى قرينة أخرى واحترازاً عن توهم تعريف الشئ بنفسه (قال الشارح أي من جزئين فصاعدا) والمصنف لما اكتفى بمطلق المركب وهو موجود في المركب من الجزئين أيضاً علم أن مراده مافسر به الشارح (قوله ورد بأن التقاطع يتحقق بأربعة) فيه ان الظاهر من تقاطع الأبعاد التقاطع الى الجانبين بالفعل وههنا ليس كذلك *ولكونه يتحقق بالنحبة بأن يوضع جزء من الجانب الغربي مثلا من جزء آخر وجزء آخر من ملتقاهما من جانب الشمال وجزء آخر في مقابلته من جانب الجنوب وجزء في ملتقى الاربعة من الفوق والآخر من التحت لكن لايتم التأليف ويكون كالبناء الناقص ويبقي على هيئة الخطوط فلهذا اشترط الثمانية وان كان راجعاً الي اللفظ واللغة وهو ظاهر من عبارة الشارح والا لم يكن للعدد فائدة لكن قوله هل يكفي فيه التركيب من جزئين أم لا يأباه نوع اباء فى الظاهر والمراد أنه هل هو المركب من جزئين أم لا فاندفع ماقيل ان كلام الشارح صريح في أن النزاع معنوى* وقول الشارح احتج الاولون اشارة الى أن النزاع غير راجع الى الاصطلاح وقوله يقال لأحد الجسمين الخ اشارة الى أنه راجع الى اللغة وان أمكن فيه المناقشة بغير ماذكره الشارح بان زيادة الجزء لاتحسن حتي يقال وينقل ماذكر عن أهل اللغة *ويمكن أن يدفع بأن المراد بصحة أن يقال بفرض العقل زيادة جزء (قال الشارح والكلام فى الجسم الذي هو اسم لاصفة) قيل عليه وللمستدل أن يقول انه منقول من الصفة ومأخوذ من الجسامة وأنت تعلم أنه لايثبت بمجرد القول فللمنع فيه مجال (قوله الغرض بيان حدوثه بجميع أجزائه المعلومة الخ) فيه أن الغرض من اثبات الحدوث اثبات الواجب لان الحدوث علة الافتقار الى الصانع بل نقول الغرض اثبات الصانع المختار والاحتمال المذكور ينافيه فالاولى بحال المصنف أن يترك ذلك الاحتمال ادعاء لبطلانه كما هو المذهب* وما يقال ان الكاف قد يورد في بيان مفهوم منحصر فيما دخلت عليه فيه ضعف مع أنه لايدفع توهم خلاف المقصود * ويمكن أن يقال انها اشارة الى الاجسام الصغار الغير القابلة للقسمة العقلية واحتماله لايخل بالمقصود (قال الشارح اذ لو ماتته بجزئين) أي امر منقسم (قوله لكان فيها خط بالفعل) أي أقل مايكون ولو قال أو لم يكن السطح حقيقياً لكان أولى لان اللازم أحد الامرين لا على التعين

والكبيرة الكاملة هى الكفر (قوله ولو لم تحمل الكبيرة الخ) جواب دخل وهو أن تقييد التكفير بالمشيئة يغني عن حمل الكبائر على الكفر أجاب عنه بانه لو لم تحمل الكبيرة على الكفر لم يتيسر تقييد التكفير بالمشيئة اذ لا دليل عليه حينئذ ويلزم أيضا أن لا يكون في قوله تعالى (ان تجتنبوا كبائر ماتنهون عنه) فائدة (قوله لبقى التقييد بلا دليل) أي بقى تقييد التكفير بالمشيئة بلا دليل* وفيه أن مغفرة ماعدا الكبيرة غير متعينة بالاجماع بل يغفره لمن يشاء كما مر في قول المصنف: ويغفر مادون ذلك من الصغائر والكبائر وهو مندفع بان مغفرة الصغائر أى عدم العقاب عليها متعين عند المعتزلة فلا اجماع (قوله على أن الاستحقاق لايستلزم الوقوع) أى وقوع حرمان الشفاعة (قوله واعترض عليه الخ) هذا الاعتراض اثبات للمقدمة الممنوعة (قوله ويمكن أن يجاب الخ) رد هذا الجواب بأن الضمير العائد الي النفس عبارة عن النفس المبهمة فيعم أيضا لوقوعه في سياق النفي كما اذا قلت لم أسمع رجلا دخل الدار ولم أره والاعتبار بعموم اللفظ سواء كان عمومه بسبب وقوعه فى سياق النفي أولا فالآية من غير عدول عن الظاهر تدل على العموم وصرح الامام الرازى رحمه الله بدلالتها على العموم حيث قال ان دليلكم هذا لا بد أن يكون عاما في الأشخاص والازمان فلا يتم الجواب بمنع دلالتها على العموم ولهذا جعل الشارح الجواب المعتمد أنه يجب تخصيصها بالكفار جمعا بين الادلة (قوله لو قيل) فى اثبات المقدمة الممنوعة (قوله وقد سلم عموم الاشخاص) قد أجيب عنه بان التخصيص قصر العام على بعض ما يتناوله وهو لاينافى العموم بل يقتضيه (قوله هو الدلالة الخ) أى دلالة الآية على العموم (قوله لا ارادته) أى لان المراد من الآية العموم (قوله

لـكنه اكتفي بذكر أحدهما لاتحادهما في الفساد*وجعل الشارح هذا الدليل أقوي الادلة غير مناسب فان الدليلين الآخرين أقوى منه لما سيبين أو مثله لاأقل في القوة والضعف (قوله لان اللازم هذا) فانه لايحصل من الجزئين الاخط مستقيم لـكنك قد عرفت أن المراد من الجزئين الامر المنقسم فان الجزء الذي لايتجزى غير ثابت بعد*وأيضاً لوكان المراد من الجزئين الجزئين اللذين لايقبلان القسمة أصلا لـكان المدعي حاصلا مع زيادة ولم يشتغل بابطاله (قوله وان كان مطلق الخط بالفعل ينافي الـكرة الحقيقية) قيل عليه ان الخط المستدير لاينافي الـكرة الحقيقية*والظاهر أن هذا القائل غافل عن قوله بالفعل أومراده من الخط بالفعل معنى آخر مقيس على النقطة بالفعل عند تماس الـكرة بالسطح الحقيقي بأن يفرض تماس سطح بتمامه بمقدار من سطح الـكرة وللسطح الاول خط بالفعل مستدير وهو بتماس سطح مستدير من سطح الـكرة موجود بالفعل فان التماس بين المعدومين أو بين موجود ومعدوم غير متصور ومراد الفاضل المحشي من الخط بالفعل ما كان ممتازاً ومتعيناً بدون التماس في نفسه (قوله جميع مراتب الاعداد أكثر مما بعد العشرة منها) الاظهر أن يقول كل مرتبة من مراتب الاعداد*ولو قرر الدليل المذكور بأنه لوكان كل عين منقسما لاالى غير النهاية لم تكن الخردلة أصغر من الجبل لان كلا منهما حينئذ يكون غير متناهي الاجزاء وان كانت الاجزاء فرضية فرضاً مطابقاً وكلما ازداد هذا النوع من الاجزاء ازداد مقدار الجسم واذا كانت غير متناهية صار مقدار الجسم غير متناه فلا يتصور العظم والصغر بين الجبل والخردلة لما ورد عليه اعتراض المحشي ولااعتراض الشارح (قوله أن كل ممكن مقدور لله تعالى) فله أن يوجد الافتراقات الممكنة ولو غير متناهية أقول مراده أن الله تعالى يقدر أن يبتدئ من طرف الجسم ويخلق الافتراق من كل موضع يقبل الافتراق ولايتجاوز الى الموضع الآخر قبل تفريق الموضع الاول القابل للتفريق وهو ممكن وان لم ينته الى الآخر وحينئذ كل مفترق واحد جزء لايتجزأ وهذا ظاهر لايحتاج الى البيان*وماذكره تنبيه على مراده لما فيه خفاء على ماقرره فلايجدي الاعتراض على قوله فلم يكن مافرضناه مفترقا واحداً بأنه ان أريد الوحدة التي لاتوجب عدم قابلية الانقسام وامكان الافتراق فلايلزم خلاف المفروض وان أريد الوحدة الموجبة له فهو أول المسئلة اذهو معنى عدم التجزى وهذا مع كونه اعتراضاً على التنبيه ناشئ عن عدم الاطلاع على المراد وليس للمعترض في هذا الـكلام الاعتراض على الاصطلاح وصرفه في غير محله •أستغفر الله• الانسان لايخلو عن السهو والنسيان عفا الله عنا وعنه (قال الشارح رحمه الله والالما قبل الافتراق) فيه أن قبول الكل الافتراق لايدل على قبول افتراق كل ماقيه من الاجزاء لانه يجوز أن يكون طبيعته مخالفة لطبيعة الكل وحينئذ لايثبت الجزء الذي لايتجزأ ولا يلزم عجز القادر* والجواب أن كلامنا هذا مع المعترفين بأن كلا من العناصر الاربعة والافلاك جسم بسيط غير مركب من أجسام مختلفة

عن الـكبيرة ممنوع) والجواب أن المعتزلة لم يقولوا باستحقاق العقاب بارتكاب الصغيرة أصلا كما صرح به في شرح المواقف حيث قال انهم لايقولون باستحقاق العذاب الا في الـكبائر قبل التوبة (قوله والى صغيرة المجتنب غير مفيد) في بيان فساد كلامهم لان كلامهم انما يكون فاسداً اذا لم يكن للعفو معنى أصلا وللعفو عن صغيرة غير المجتنب عن الـكبيرة معنى (قوله في خلال العذاب بالتخفيف) لا يمكن أن يرى جزاء الايمان في النار بتخفيف العذاب مثلا لان جزاء الايمان هو الثواب بالاجماع ودار الثواب هي الجنة (قوله لا يتناول التروك) جمع ترك والمراد منه ترك المنهيات وهو ليس بعمل صالح (قوله على عدم خلود من الخ) في النار (قوله يبطل مذهب الاعتزال) وهو خلود أهل الـكبائر في النار (قوله أي على الاطلاق) من غير تقييد أي تقييد الخلود (قوله لولا الخلوص لم ينفصل) أي لم يكن بين العذاب ومضار الدنيا فرق في عدم الخلوص (قوله فيمكن منع هذا القيد) أي لانسلم ان العذاب مضرة خالصة (قوله أيضا) أي كمنع قيد الدوام (قوله لـكن غير مفيد ههنا) فان منع كون العذاب مضرة خالصة لا يفيد في دفع خلود أهل الـكبائر في النار بخلاف منع كون العذاب مضرة دائمة فان منعه يفيد في دفع خلود أهل الكبائر في النار (قوله بل هو من ضروريات الدين) أي كون خلود الكفار بمعني الدوام علم من ضروريات الدين (قوله الاولى أن يمثل الخ) وانما كان التمثيل به أولى لان استعمال حرف الجر مع المتعدى للتعدية الي مفعول ثان (قوله واتبعك الارذلون)الارذل الدون الخسيس كذا في الصحاح (قوله لتقوية العمل) اي عمل لفظ مؤمن فانه اسم متعد ويستعمل حرف الجر مع

(الاسم)

الطبائع * وأما مذهب الذى لم يعترف فهو مذهب غير منذبه ومع هذا لا يضر بمطلوبنا وهو اثبات حدوث العالم فلهذا لم يشتغل بابطاله (قال الشارح لان الجزء الذى تنازعنا فيه الخ) الاولى أن يقول لان كل جزء من أجزائه اما أن يكون قابلا للافتراق أولا يكون فان كان قابلا ثبت فيه الافتراق والاثبت المدعى لأن الجزء الذى لايقبل القسمة أصلا لا فعلا ولا وهما ولا فرضاً غير قابل للترديد المذكور (قال الشارح والكل ضعيف) أقول قد عرفت قوة الدليلين الآخرين وستعرف قوة الاول أيضاً ولو سلم ضعفه في نفس الامر كان المناسب لحال الشارح أن يقويه أو يسكت لئلا يوهن اعتقاد المبتدئين المشتغلين بعلم الكلام ويرجح مذهب المتكلمين ويرغب فيه ويضعف مذهب الحكماء ويذمه كما فعل الامام الرازى شكر الله سعيه * ولما لم يعرف بعض الناس غرضه اشتغل بالمنع والاعتراض عليه كما فعل الامام الغزالى فى التهافت (قال الشارح أما الاول فلأنه انما يدل على ثبوت النقطة) هذا الحصر ليس بسديد وكان الصحيح أن يقول انما يدل على وجود أمر غير منقسم ويجوز أن يكون ذلك نقطة (قوله تلك القضية الخ) فيه أن المراد من قولهم النقطة نهاية (٣١٧) الخط تعريف الخط والانسب

الاسم المتعدي لتقوية العمل بخلاف الفعل المتعدي فانه لايستعمل حرف الجر معه لتقوية عمله لان الفعل المتعدي قوى في العمل لايحتاج الى استعمال حرف الجر معه لتقوية عمله ولو استعمل معه حرف الجر كان للتعدية الى مفعول ثان (قوله هكذا حققه بعض المتأخرين) أي حقق بعض المتأخرين أن للسوفسطائي يقيناً خالياً عن الاذعان (قوله وإنه باطل بالضرورة) لانه تصديق بلا شبهة (قوله أولا يحصر التقسيم) أي ويلزم أن لايحصر التقسيم ان لم يندرج يقين السوفسطائي فى التصور ويمنع عدم الاذعان مستنداً بانه يجوز أن يكون انكارهم في اللسان لافى القلب (قوله أمر قطعي) فيه منع بل هو عام للظن (قوله وقد نص عليه في شرح المقاصد) قيل لم يوجد فى شرح المقاصد مايدل عليه بل ردّ الشارح هناك وجوب اليقين فى الايمان ومال الى أن الظن الذي لا يخطر معه احتمال النقيض يكفي فى الايمان مع القطع بانه لابد في الايمان من الاذعان والقبول (قوله فى باب الايمان الذي الخ) قال فى الحاشية كون الايمان عبارة عن التصديق الجازم ثابت وعليه قول جمهور العلماء وكلامهم وقال بعضهم عدم كفاية الظن القوي الذي لايخطر معه تجويز النقيض محل كلام انتهى كلامه (قوله حد الجزم والاذعان) فيه أنه لانسلم وجوب الجزم فى الايمان وان كان مشهوراً فيما بين الجمهور بل يعم الظن الذي هو تسليم وقبول ومال الشارح هنا الى العموم كما ذهب اليه صاحب المواقف (قوله اشارة الى أن الكفر الخ) فيه بحث بل معناه أنا نجعله كافراً شرعاً بجعل النبي عليه السلام شد الزنار بالاختيار والسجود للصنم بالاختيار علامة التكذيب فلا اعتداد بتصديقه شرعا وهذا هو المراد بعينه مما ذكره في شرح المقاصد فلا منافاة بينهما كما توهمه

ماذكر بعض المحققين أن الخطوط والسطوح موجودة فى حشو الاجسام عندهم بالقطع والفصل (قال الشارح وهو لايستلزم ثبوت الجزء) أقول أثبت المتكلمون أن النهايات أمر عدمي وهى محض ولو سلم وجودها لايتصور حلول أمر ذي وضع غير منقسم فى أمر ذي وضع الا لمحل غير منقسم منه وما يقال انه قائم بالمجموع من حيث هو مجموع لابعض الاجزاء ولا بجميع الاجزاء بالسريان فأمر غير معقول (قال الشارح لا يقولون بأن

(شجاع الدين) الجسم متألف من أجزاء بالفعل) لايخفى أن المستدل ايضاً لم يقل بتألفه من أجزاء بالفعل بل قال لو كان منقسما لا الى نهاية ولو بحسب فرض العقل فرضاً مطابقاً للواقع كان كل منهما غير متناهي الاجزاء فى نفس الامر فيلزم عدم تناهيها بحسب المقدار (قوله وانما العظم والصغر باعتبار المقدار القائم به) قلنا ليس كلامنا الا فى انقسام ذلك المقدار (قال الشارح والافتراق ممكن لا إلى نهاية فلا يستلزم الجزء) عدم الاستلزام انما يكون لو قسم من النصف والوسط فلا ينتهى جزء من الاجزاء الى مالا يقبل القسمة على زعمهم وأما على ماذكرنا فكل مفترق يكون جزأ لايتجزأ (قال الشارح قلنا نعم فيه الخ) وبعض الناس توهم أن اثبات الحدوث ممكن للمتكلمين وان كان مركباً من الهيولى والصورة بأن يقال الاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون وكل منهما حادث ومالا يخلو عن الحوادث فهو حادث فان كان هذا الدليل تماما يثبت حدوث العالم سواء تركب من الجواهر أو الهيولى والصورة وان لم يتم فلايفيد اثبات الجزء وأن اثبات العدم مشترك للحكماء وان كانت الاجسام مؤلفة من الجواهر الفردة ولم يعلم أن الفاعل عندهم فاعل بالايجاب والفاعل الموجب إن كان واحداً من

جميع الوجوه لايصدرعنه الاواحد وانلم يكن واحدا من جميع الوجوه فيصدرعنه متعدد بتعدد الجهات التي هي فيه أو باستعداد ذات المواد والاجزاء التي لا تجزأ اذا كانت مبادئ الاجسام اما أن تصدرعن الفاعل بسبب الجهات التي هي في الفاعل أو بسبب استعداد المواد والاول باطل فان الفاعل ليست فيه جهات على عدد الاجزاء التى لا تجزأ وأيضاً يلزم قدم جميع الاجزاء وعدم تغيرانها وهو بين البطلان * والثاني أيضاً باطل لانه يلزم أن يكون صورا أومركبا من الهيولى والصورة فلايتصور عندهم قدم الاجزاء التى لاتجزى * وأما الهيولي فهي عندهم لابد أن تكون قديمة لانها لو كانت حادثة لزم أن يكون للهيولى هيولى أخرى لان كل حادث مسبوق بمادة واذا كانت الهيولي قديمة يلزم قدم الصورة معها إما بالشخص كما في الافلاك أو بالنوع كما في العناصر • فاثبات الهيولى والصورة يؤدى الي قدم العالم • واثبات الاجزاء يؤدي الى الحدوث والادلة على حدوث العالم كثيرة ولايلزم من بطلان دليل واضح بطلان المدعى (قوله لانه في الآخرة فيتافيه الاستمرار الاولى) وأيضاً انما يكون انعدام الاجساد على تقدير تركبها من الهيولى والصورة بانعدام الصورة وفسادها (٣١٨) وحشرها حينئذ يكون إعادة تلك الصورة المعدومة وهو محال مطلقاً ولا يحسن أن يقال محال عندهم كما قال البعض فى اثبات الجزء نجاة عن الظلمتين المذكورتين (قوله أدلة دوامها المذكورة في الكتب الحكمية الخ) أجيب بأن مراد الشارح أن دوام الحركة مبني على اثبات الكم المتصل وهو لايتصور على تقدير التركب من الاجزاء التي لاتجزأ وامتناع الخرق والالتئام مبني على ثبوت الكم المتصل أيضاً وقال بعضهم أصول الهندسة تحريف أوسهو وقع ووقع أصول الفلسفة وسبب التحريف أنه لايجوز عطفه حينئذ على ظلمات الفلاسفة لكنه معطوف على اثبات الهيولى انتهي ولا يخفى (يخفى) أنه توجيه بعيد (قال الشارح لا بمعني أنه لايمكن تعقله بدون المحل) الظاهر أن مراد ذلك القائل أنه لايمكن وجوده بدون المحل فقال هذا غير متصور وغير معقول ويراد أنه غير ممكن الوجود وهذه المسامحة شائعة (قوله واما لانها عرض) قيل عليه القول بأنها من الاعراض غيرصحيح لان المقسم هو الحادث والصفات ليست حادثة * وفيه أن المقسم هو الممكن * ولو سلم فمجرد قولنا الحادث إماعين وإماعرض لايثبت كون مطلق العرض قسما من الحادث • غاية مافي الباب أن اطلاق العرض على الصفات بمعني أنها ليست من الذات * ونقل عن المحشي وإما لخروجها بقيد لا يقوم بذاته لان المراد انه يقوم بالغير ومعنى القيام بالغير التبعية فى التحيز * ان قلت وعلى تقدير أن لا يكون من التعريف فما الفائدة في ذكره * قيل هي الاشارة الى حدوث القسمين معاً • لكن الانسب حينئذ أن يكون بعد التمثيلات (قال الشارح والاظهر أن ماعدا الاكوان لايعرض إلا للاجسام) وقيل بل للاجسام المركبة * وفيه أنه مبنى على قاعدة الفلاسفة وأن المراد من الظهور إن كان الظهور في الحس فهو لايفيد لان الجوهر غيرمحسوس

المحشي (قوله ان قلت أطفال الخ) اعتراض على كون التصديق ركناً (قوله في الايمان الحقيقي لا الحكمي) وايمان الاطفال حكمي لاحقيقي (قوله هذا مناف الخ) ويمكن أن يجاب عنه بأن الجواب منع ولا مذهب للمانع من حيث هو مانع (قوله والغفلة) عطف تفسيري للذهول (قوله فتلك الحال حال الذهول) عن حصول التصديق (قوله لاحال عدم التصديق) والمنافى للايمان هو عدم التصديق لا الذهول والغفلة عنه (قوله فليس كذلك) أى كحال الذهول (قوله ولايخفى أن الاقرار لهذا الغرض الخ) هذا كلام الشارح فى شرح المقاصد (قوله على وجه الاعلان) حتي يجرون عليه الاحكام (قوله فلا نقل) أي للفظ الايمان الى معنى آخر غير التصديق (قوله والا لكان الخطاب) أى ولو كان لفظ الايمان منقولا الى معنى آخر مع انه لم يبين فى الشرع (قوله خطابا بما لايفهم) لانه لم يبين له معنى آخر وقد كثر خطاب العرب بالايمان فى الكتاب والسنة من غير بيان لمعناه ولو أريد به غير مايعرفونه من لغتهم لكان ذلك خطابا بما لا يفهم ولما صح امتثالهم من غير استفسار عن معناه (قوله الايمان اللغوي) أى التصديق مطلقاً (قوله من المنقولات الشرعية) أي من الالفاظ التي نقلها أهل الشرع (قوله بحسب خصوص المتعلق) وهو ماجاء من عند الله (قوله في المعنى اللغوي مجاز) وهو التصديق (قوله والاصل فى الاطلاق هو الحقيقة) أي الاستعمال فى المعنى الحقيقي الموضوع له (قوله يرد عليه أنه يحتمل الخ) فيه أن الشارح لم يقل ان النصوص حجة بل قال معاضدة لذلك فلا يرد عليه هذا الاحتمال (قوله لكونه محل جزء الايمان) لا لكونه محل الايمان (قوله عندهم هو فعل اللسان) أى عند أهل اللغة (قوله ولا

حتى يتعرف حالة هيئته وإن كان الظهور في العقل فهو ممنوع لان العقل لايبالي باتصاف الجوهر به بل الاظهر على قاعدة المتكلمين أنه عارض للجواهر فانهم لايقولون بحصول المزاج ولايقولون بوجود الهيئة والكم والعرض فليس عروض ماذكر في الحقيقة الا للجواهر (قوله ولعل ما في الكتاب رأى الشارح) كلمة لعل غير مناسب ههنا لان الظاهر المتبادر من كلام الشارح أنه رأيه لانقله (قوله ولك أن تستدل الخ) هذا الاستدلال واقع في كثير من الكتب والمتبادر من عبارة المحشي أنه من عنده (قوله بجواز أن يكون تقدم القصد الكامل الخ) ويمكن أن يقال إنه حينئذ يؤل الى الايجاب كما تقول الفلاسفة ان كون الواجب موجباً ليس كايجاب النار الحرارة بدون العلم والارادة بل هو بالعلم والارادة اللازمين فانهم يقولون ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن المشيئة لازمة فليتأمل (قوله أي مستمر) انما فسر به لئلا يكون الكلام لغوا لان المراد من المستند المذكور القديم المستند لان الكلام فيه لان حاصل قوله والا أي وان لم يكن القديم واجباً لزم استناده اليه الخ لكن الاولى في التفسير أن يقول أي أمر دائم أبدي ليظهر عدم جواز العدم ومنافاة القدم العدم فعلى هذا (٣١٩) لا وجه لايراد الاستناد بشروط منافية فان المستند بالشروط المتنافية لا يكون الاحادثا *وحمل المستند على المطلق وحمل القديم على المستمر لا للاحتراز عن اللغو بل لان المقصود اثبات عدم جواز العدم لا اثبات القدم خروج عن السياق بدون الضرورة ووقوع في موارد الاشكال بلا سبب (قوله فلا يلزم قدمه) أي استمراره أو المراد فلا يلزم قدمه واذا لم يلزم قدمه لم يلزم استمراره وان جاز استمرار بعض الاشياء كالنفوس الناطقة عند الحكيم فلا يضرنا لان معنى اللزوم يكفي (قوله نعم يرد أن يقال الخ) يجوز أن يشترط بعدم الحادث ولا يجب انتهاء علل الاعدام الى عدم يمتنع لذاته حتى يمتنع زوال عدم الحادث بوجوده يعني الحادث *وأجيب بأن علة عدم الشيء هي عدم علة وجوده فلذا وجب انتهاء علل الوجوب الى وجود واجب لذاته فقد وجب انتهاء علل العدم الى عدم ممتنع لذاته هو سلب ذلك الوجود وهذا ليس بشيء لان علة عدم المعلول عدم علته التامة وهو قد يكون بعدم الشرط وقد يكون بوجود المانع وغيرهما* وقيل أعدام الوجودات الحادثة لا يجب أن تنتهي الى عدم ممتنع لذاته لكن أعدام الوجودات الازلية يجب أن تنتهي الى عدم ممتنع لذاته كاعدام العقول العشرة والنفوس الفلكية مثلا *أقول هذا أول البحث فانه يجوز أن يكون صدور القديم من الموجب القديم بشرط عدمي فيكفي في عدمه زوال ذلك الشرط (قال الشارح رحمه الله أما المقدمة الاولى فلانها لاتخلو عن الحركة والسكون) قيل ولان الاعيان لاتوجد في الخارج بدون التميز والتشخص وهما لا يكونان الا بالاعراض والاعراض كلها حادثة لما ذكرنا ولانها غير باقية كما هو مذهب الاشاعرة (قوله لم يرد سؤال آت في الحدوث) نقل عنه نعم يرد على هذا التعريف أنه لايصح لانه حينئذ يكون السكون الواحد سكونا

بخفي أنه الخ) أي دليل الكرامية على أن التصديق هو فعل اللسان (قوله فيرد عليه النصوص المعاضدة) لدلالتها على أن فعل القلب هو المعتبر في الايمان (قوله في وضع الشرع واللغة) أي لفظ التصديق وضع في الشرع واللغة للتصديق القلبي فكلما ذكر لفظ التصديق فهو يدل على التصديق القلبي (قوله فبطل ماقيل الخ) تفصيل هذا الاعتراض هو ما ذكره الشارح في الجواب وهو أنه يدل على أن الاقرار باللسان من غير اعتبار دلالته بالوضع على التصديق القلبي لا يعد في الشرع واللغة ايمانا ولا تصديقاً ولا بد في عده ايمانا وتصديقاً في الشرع واللغة من دلالته بالوضع على التصديق القلبي فوجب أن يعتبر في الايمان شرعا ولغة تصديق القلب فيرد عليه أن دلالة الاقرار بالوضع على التصديق القلبي لايستلزم أن يكون المدلول الذي هو التصديق القلبي معتبراً في الايمان شرعا ولغة وأن لا يوجد الايمان بدونه اذ يمكن تخلف المدلول الوضعي عن الدلالة الوضعية بان توجد الدلالة الوضعية ولا يوجد المدلول الوضعي فيجوز أن يوجد الاقرار الدال بالوضع على التصديق القلبي بدونه ويعد ذلك الاقرار في الشرع واللغة ايمانا وتصديقاً ولا يكون تصديق القلب لازما في الايمان على ماهو مذهب الكرامية فلا يكون ماذكره الشارح في الجواب مبطلا لمذهب الكرامية فلا يتم الجواب فنقول هذا الاعتراض لا يرد على جواب الشارح لان قوله لاخفاء في ان المعتبر في التصديق عمل القلب دعوى البداهة في أن التصديق القلبي معتبر في الايمان والتصديق شرعا ولغة ولا يوجد الايمان ولا التصديق بدون التصديق القلبي وما ذكره عقيبه بقوله حتى لو فرضنا الخ فهو تنبيه عليه لا استدلال والمنع والنقض في التنبيه لايجدي نفعاً (قوله اذا

وهو يخالف قولهم السكون كونان انتهي وفيه أنه لوكان مراده ان الكون الواحد ليس سكونا عندهم سواء كان مسبوقا بكون آخر أولا فهذا غلط لان الاكثرين على ان السكون كون واحد مسبوق بكون آخر في ذلك المكان والحركة كون واحد مسبوق بكون آخر في مكان آخر مع ان الشارح أول السكونين بكون واحد مسبوق بكون آخر وأشار الي أنهم جعلوا الشرط شطراً للمبالغة ولايخفى أن المراد من المسبوقية المسبوقية بلا واسطة* فلا يرد ماقيل ان كلا من التعريفين منتقض بافراد الآخر فانه لو خرج شيء من مكانه وعاد اليه لصدق تعريف السكون عليه مع ان ذلك الخروج والعود من أفراد الحركة* ويصدق تعريف الحركة على السكون بعد الحركة فانه يصح أن يقال إنه كون مسبوق بكون آخر في مكان آخر وان أراد أن السكون الواحد الذي لم يسبق عليه كون أصلا ليس سكونا عندهم وهذا هو المتبادر من سياق الكلام فانه قال في القول الثاني الحق والسكون كون ثان فكيف يبطل ههنا السكون الواحد على الاطلاق وأيضاً لم يتعرض لبطلان تعريف الحركة فعلم أن إرادة السكون الغير المسبوق بكون آخر الذي يوهم بطلان تعريف الحركة أيضاً باطل* فلا يلزم من هذا الخلاف بطلان التعريف فانه يجوز أن يكون تعريفاً بمعنى مجازي للسكون واختار المعني المجازي لكونه أهم في المقام* وظني أن هذا المنقول مما أسند الى المحشي وافتري عليه والا فكيف يرتكب عاقل إدخال شيء لا يكون من المعرف بأمر باطل ودفع سؤال لايضر بأمر غير صحيح (قوله يرد عليه أن ماحدث الخ) هذا الكلام منه اشارة الي ان الارجاع الذي اعتبره الشارح غير مرضي وغير ملتفت اليه لان مرادهم صريح عند من هو واقف ومطلع على مقابلتهم ومخالفتهم للقائلين بأن الحركة هي كون أول في مكان ثان أو كون ثان في مكان أول أو اشارة الي سبب الارجاع وحقية ماذكر والافلا حاجة لايراده بعد العلم بما ذكر الشارح* والاقوى في سبب الارجاع أن يقال ان الاكوان عندهم من الموجودات فلو كان الحركة والسكون مجموع الكونين لم يكونا موجودين لان الاكوان عند من يقول بتجددها غير باقية وأيضاً لا ينحصر الاكوان في الأربعة على تقدير كون كل منهما مجموع الكونين لبقاء الاكوان الواحدة خارجة من الاربعة وهذه القرائن ترجح جانب الارجاع وان كان خلاف الظاهر والمتبادر من صريح كلامهم ومقابلتهم للآخرين (قوله فلا يمتازان بالذات) أي لابجميع الاجزاء ولا ببعض الاجزاء وفيه أنه وان انتقل الى آخر في الآن الثالث والى آخر في الآن الخامس والى آخر في الآن السابع مثلا تلزم اشتراكهما في كل من الجزئين الا انه اكتفي بجزء واحد لكون المراد واضحاً عند من يكفيه الرمز والاشارة فسقط ماقيل ان الامتياز بجزء واحد يكفي ولا

اعتبر الدال لدلالته لامعنى لاعتبارها عند عدم المدلول) وهو التصديق القلبي (قوله اذ لا دخل في الاوضاع) تعليل لقوله فبطل (قوله نعم لااعتبار لها في حق الاحكام عندهم أيضاً) أي لااعتبار لدلالة اللفظ عندهم لكون المدلول معدوما اذ لو اعتبر في الاحكام عندهم لم يحكموا بخلود مظهر الاذعان في النار (قوله لم يستحق الجنة) أي يكون مؤمناً لكن لا يستحق الجنة (قوله لقيام دليل الايمان) وهو التكلم بكلمة الشهادة* وفيه أن اثبات اللغة بدليل عقلي مما لايسمع بل طريق اثباتها النقل عن كتب اللغة مع أن الظاهر أن اطلاق المؤمن على المقر عند أهل اللغة مجاز تسمية للدال باسم المدلول (قوله كالغضبان والفرحان) أي يطلق لفظ الغضبان على سبيل الحقيقة على من يظهر فيه أمارة الغضب (قوله لكنه يخالف ظاهر كلام القوم) أي يخالف اطلاق لفظ المؤمن على المقر باللسان وحده حقيقة ظاهر كلام القوم فانهم صرحوا بأن اطلاق المؤمن على المقر لكون اقراره دليلا على التصديق فيكون الايمان مجازاً في الاقرار عندهم (قوله إلا أن يدعى وضع آخر) أي وضع لفظ الايمان للاقرار (قوله مواطأة القلب شرطاً) أي التصديق بالقلب (قوله هذا مذهب الرقاشي والقطان لا الكرامية) بل مذهب الكرامية أن الايمان هو الاقرار فقط (قوله وأما عطف الجزء على الكل) جواب دخل مقدر وهو أن قول الشارح ان العطف يقتضي المغايرة وعدم دخول المعطوف في المعطوف عليه* منقوض بقوله تعالى تنزل الملائكة والروح اذ قد عطف فيه الجزء على الكل* وتقرير الجواب أنه لانسلم أنه عطف فيه الجزء على الكل بل يجوز أن يجعل الروح خارجا عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم فيكون المعطوف خارجا عن المعطوف

(عليه)

يلزم نفي التميز الذاتي أي تميز الذوات والماهيات بعضها من بعض الامتياز بجميع الاجزاء وان كانا من المتقابلين كالزوج والفرد مثلا (قوله وهذا ظاهر عند تجدد الاكوان) الاولى أن يقول وهذا التحقيق مبني على القول بتجدد الاكوان سواء كان القائل به قائلا بتجدد جميع الاعراض كالاشاعرة أولا ولم يعترض عليه بانه لايصح على القول ببقائها فانه لامعنى للاعتراض على قول الحنفي بانه لايصح على مذهب الشافعي بل كان الاولى أن يقول لزوم عدم الامتياز بين الحركة والسكون بالذات كما يبطل القول بكونهما عبارة عن مجموع الكونين يبطل القول بالاكوان أيضاً تأمل (قال الشارح لان كل جسم فهو قابل للحركة)سواء كانت آنية أووضعية فلا يرد النقض بالافلاك (قال الشارح بالضرورة) أى بالبداهة وقد أوردت اعتراضات بعضها زائدة لجيشها بينها فى كلام الشارح وهو أن الدليلين الاخيرين من أدلة حدوث الحركة لايستلزمان الاحدوث جزئيات الحركة لا الحركة المطلقة وبعضها ظاهر الاندفاع وهو منع قابلية كل جسم للحركة ولذا لم يلتفت الشارح اليه (قوله والاستدلال بأن المجرد الخ) لايخفى أن هذا الدليل على تقدير تمامه لايثبت الانحصار فان المراد من المجرد (٣٢١) المجرد الغير المتغير كالعقول والنفوس فلاينفى الهيولى والصورة والبعد المجرد لان كلا منها متحيز على تقدير وجوده وغير مشترك مع الباري في التجرد بمعنى عدم الافتقار الى المادة فهو معنى آخر غير مراد ههنا لان الجزء الذى لايتجزأ مجرد بهذا المعنى ولاينفي المتكلمون وجوده فالاولى أن لايورد المحشى هذا الدليل فى هذا المقام بل فى القول التالى لهذا القول (قال الشارح وأنه يمتنع الخ) هذا عطف على انحصار وانما خصصه لان مثل الهيولى على تقدير ثبوته أيضاً لايضر بالمطلوب لان حدوث الحركة والسكون يثبت حدوثه أيضاً على تقدير تمامه (قال الشارح أن المدعى حدوث ماثبت وجوده). بناء على عادة المشايخ كما سبق اذهو يكفي في اثبات المطلوب وهو اثبات الواجب وأما العمدة في نفي المجردات الغير المتحيزة القديمة فعلى الادلة النقلية مثل قوله تعالي كل شيء هالك الاوجهه وغير ذلك من الآيات والاحاديث الدالة على الحدوث في كل شيء سوى الله تعالى (قوله كما أن أدلة نفيها كذلك) ايراد هذا الكلام مما لايحتاج اليه فى هذا المقام لان عدم تمامية أدلة الاثبات يكفى فى المطلوب وان سلم أن لادليل على النفى من الادلة العقلية لكن الغرض اظهار الاحاطة بجوانب الاقوال وان كان مخلا للمبتدئين وايقاعالهم في التحير مع انه أورد من بين الادلة دليلا ضعيفاً وحمله على معني يتعجب منه الصبيان وهو في المعنى استهزاء على المشايخ ونحن نقول الظاهر أن مرادهم ان مالادليل عليه يجب علينا نفيه وسلبه والالنقع بمجرد الاحتمال في البعد والضلال ونختل فى الافعال والاقوال كالفلاسفة والسوفسطائية السيئة الاقوال حتى نحتمل أن يكون بحضرتنا جبال شاهقة لانراها ونشك باحتمال المجردات فى صدور الانبياء عليهم السلام فيجب على المسلم نفى هذه الاحتمالات ومنع النفس عنها

عليه (قوله فتأويل جعله خارجا) أى جعل الجزء وهو الروح هنا خارجا عن الكل وهو الملائكة (قوله باعتبار خطابى) وهو أنه جعل الروح خارجا عن الملائكة لزيادة شرفه عليهم فكأنه ليس من الملائكة (قوله وكفى بالظاهر حجة) أى كفى ظاهر اقتضاء العطف المغايرة بين المعطوف والمعطوف عليه حجة على الخصم القائل بكون الاعمال جزأ من الايمان (قوله فان الدوام على التصديق غير التصديق بالضرورة) فلا يلزم من كون دوام العبادة عبادة أخرى أن يكون دوام التصديق تصديقاً آخر فلا تلزم الزيادة في الايمان (قوله بان المراد زيادة أعداده الخ)يعنى الزيادة قد تكون بالشدة وقد تكون بالعدد وقد تكون بمدة وفيما نحن فيه توجد الزيادة بحسب العدد وان لم توجد الزيادة بحسب الشدة والمدة (قوله فرضا كان أو نفلا) فعلا كان أو تركا (قوله كما هو مذهب الجبائيين) قال فى الحاشية الجبائيان هما أبو علي الجبائى وابنه أبو هاشم فهو من قبيل التغليب كعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما انتهى كلامه (قوله فان قلت انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل) أي اذا كان العمل جزأ من الايمان لزم انتفاء الايمان بانتفاء العمل لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء الكل (قوله فكيف يتصور الزيادة) للايمان ونقصانه (قوله مما يقع جزء من الايمان) أي لم يجعل الشرع النوافل جزأ من الايمان والمستلزم لانتفاء الايمان هو انتفاء العمل الذي جعله الشارع جزأ منه لا انتفاء العمل الذي جعله المؤمن جزأ منه والنوافل مما جعله المؤمن جزأ لا مما جعله الشارع جزأ فانتفاء النوافل لايستلزم انتفاء الايمان (قوله من غير أن يشرع) أي ليس مما جعله الشارع جزأ (قوله كالصلاة والزكاة) والمستلزم لانتفاء الايمان

والالتفات اليهـا والاغماض عنها ويجب بعد الوقوع السعي في اخراجها عن القلب لا الافتخار بوجدانها وبكثير كما هو دأب أهل الجـدال الفاعـل للاختـلال في المـآل وتكدر البال وسوء الاحوال والمحشي كيف ذهل عن قوله يجب وقوله نفيه وقال في الجواب وانتفاء الملزوم لايدل على انتفاء اللازم وأين هذا من ذاك (قال الشارح من الاشكال والامتدادات) الاولى تركهما والقصر على الاضواء لان المتكلمين لايقولون بوجود المقدار ولا الهيئة الحاصلة من احاطة الجسم (قال الشارح أن الازل ليس عبارة عن حالة مخصوصة حتي يلزم من وجود الجسم فيها وجود حادث مخصوص فيها) وهو باطل وأما اذا كان عبارة عن عدم الاولية أو عن استمرار الوجود في أزمنة مقدرة غير متناهية في جانب الماضي فلا محذور حينئذ لانه لايلزم من أزلية الجسم حينئذ أزلية حادث مخصوص بل أزلية الحوادث بمعني عدم الاولية لهـا واستمرار الوجود المطلق وهو جائز بل ذهب اليه العقلاء هذا حاصل السـؤال * والجواب المذكور على تقدير تمـامه انمـا ينفي أزلية المطلق لا أزلية المجموع بمعني عدم الاولية ومعني وجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية ان الماهية لم تخل عن وجود ما في تلك الازمنة وهذا مبني على كون الكلي الطبيعي موجودا في الخارج * ويمكن أن يكون المراد من الوجود المطلق في أزمنة مقدرة غير متناهية انه لم يقع زمان الا وقد وجد فيه فرد من أفراده لكنه مخـالف لمـا اعتـبره الشارح والمحشي أيضاً وحينئذ لايتأتى ماذكره الشارح فانه يمكن أن يكون للمجموع حال وصفة لا تكون لكل جزء من الاجزاء كما مر مراراً (قوله لزم أن لايوصف الخ) هذا نقض اجمـالي بمـا يعترف به المسـتدل وقد يجاب بأن مايدخل تحت الوجود لايكون غير متناه أصـلا ولا يخفي أنه ساقط فان مراد الناقض انه لو استلزم اتصاف كل فرد بالتناهي اتصاف المطلق بالتناهي لزم أن لايوصف نعيم الجنان بعدم التناهي أصلا سواء كان باعتبار ما دخل تحت الوجود أولا (قوله والاصوب أن يجاب بتناهي الجزئيات بناء على برهان التطبيق) أقول انما لم يذكر الشارح هذا الجواب لانه يعلم مما ذكر في ابطال التسلسل لانه يبطل مطلق التسلسل سواء كان مجتمعاً أولا * وأجاب بعضهم بأن مسبوقية كل فرد من أفراد الحركة بالغير تقتضي مسبوقية المجموع من حيث هو مجموع بحيث لايشذ عنه شيء من أفراد الحركة بالغير بالضرورة ثم لايجوز أن يكون ذلك الغير من جملتها والا لزم أن لايكون ما فرضناه جميعاً كذلك بل يجب أن يكون خارجا عنها فتنقطع به سلسلة الحوادث انتهي ولايخفى أن هذا غلط فاحش فان مسبوقية كل واحد بالغير لاتقتضي مسبوقية المجموع بالغير أصلا فضلا عن كونه ضروريا وهذا اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالزمان وأما اذا كان المراد من المسبوقية المسبوقية بالذات فسلم أن افتقار كل واحد يستلزم افتقار المجموع الي الغير وذلك الغير خارج عن جملة الحوادث ولكن لانسلم انقطاع السلسلة به لان ذلك الغير يجوز أن يكون قديماً سواء بالذات أو

هو انتفاء العمل بالاختيار والترك (قوله أن لايجب الكل) أي كل الفرائض (قوله وبه يعلم) أي بما ذكر من تفصيل مذهب المعتزلة (قوله أن الايمان عند المعتزلة طاعة) أي مطلق طاعة فرضا كان أو نفلا كما هو عند بعض المعتزلة كعبد الجبار (قوله أو واجب كذلك) أي فرض لايخرج عنه فرض كما هو مذهب الجبائيين وأكثر معتزلة بصرة (قوله إلا في مقولة الفعل) أى في الفعل الاختياري (قوله واجبة اجماعا) فانه تكليف بنفس المعرفة لقوله وقوله تعالى آمنوا بالله) فانه أمر بنفس الايمان (قوله فمن شاهد المعجزة الخ) أى إن لم تكن المعرفة كافية في الايمان بل لابد فيه من تحصيل التصديق بالاختيار يلزم أن يكون من شاهد المعجزة وحصل له معرفة صدق النبي عليه السلام واذعانه دفعة بدون تحصيل تلك المعرفة بالاختيار مكلفا بتحصيل الايمان بالاختيار ولا يكون مؤمنا مع أنه حصل له معنى (كرويدن) ولا معنى للمؤمن الا من حصل له معنى (كرويدن) واللازم باطل لان تكليف هذا المؤمن بتحصيل الايمان تكليف بتحصيل الحاصل وتحصيل الحاصل محال فتكليفه باطل (قوله بغتة) أي دفعة من غير نظر (قوله والمعرفة أعم) سواء حصلت بمباشرة أسبابها أو بدون المباشرة (قوله عنده نوع الخ) وهو التصديق الذى يحصل بالاختيار للاحكام وهي جميع ماجاء به النبي عليه السلام (قوله فيرادف الايمان) أى يفهم من كلام الشارح أن الاسـلام يرادف الايمان (قوله يستلزم الاتحاد) أى اتحاد الايمان والاسلام يعني أن كل من وجد فيه الايمان وجد فيه الاسلام وبالعكس (قوله فتأمل) وجه التأمل أن قول الشارح وذلك حقيقة التصديق صريح في ترادف الايمان والاسلام وقوله وبالجملة الخ يأباه * وقد يجاب عنه بان قول الشارح وذلك حقيقة

(التصديق)

بالزمان ويصدق عليه في كل آن أو في كل ساعة أو في كل سنة مثلا شيء من تلك الحوادث وعلى كل من التقادير تكون الحوادث غير متناهية فاحفظه فانه ينفعك في غير موضع (قال الشارح الرابع أنه لو كان كل جسم الخ) هذا كالمعارضة لابطال قوله ان الجسم أو الجوهر لايخلو عن السكون في حيز ولضعف هذا السؤال أخره عن الكل والاقربية متقدمة على الثالث (قوله ان الحيز عند المتكلمين هو الفراغ المتوهم الخ) قيل قيد بالمتوهم إذ المكان مشغول بالمتمكن مملوء به حقيقة وفراغه انما هو بمجرد انتقاله منه فهو فراغ ضمنا وفرضاً وتقييده بالذي يشغله الجسم ليس للاحتراز عن فراغ لايشغله * وبيان كل من القيدين خطأ فان المراد من المتوهم انه أمر معدوم ليس بموجود في الخارج وقيد الذي يشغله احتراز عن فراغ لايشغله الجسم مثل الامكنة الخالية فيما بين السموات والارضين ومثل ما وراء الافلاك من الفضاء الغير المتناهي بحسب التوهم على قول المتكلمين ولا يخفى أنه يمكن الجواب عن الرابع على مذهب المشائين وعلى مذهب الاشراقيين أيضاً فان الحيز أعم من المكان عند المشائين والمكان عبارة عن السطح الباطن بدون مطلق الحيز وعند الاشراقيين الحيز هو البعد المجرد الموجود فلا يلزم عدم تناهي

الاجسام على تقدير كون كل جسم متحيزاً وتخصيص الجسم بالذكر في الجواب لكون السؤال مختصاً بالجسم فان الجوهر لايمكن أن يكون متحيزاً بالسطح (قال الشارح ضرورة امتناع ترجيح أحد طرفي الممكن) لم يقل من المحدث وان كان موافقاً للمذهب ومناسبا للمقام اشارة الى أن الاصح هو أن علة الاحتياج الى المؤثر هو الامكان لا الحدوث أو عدم الاستقلال (قال الشارح أي الذات الواجب الوجود) انما خصه بالذكر مع ان هذا اسم للذات المستجمع لجميع الصفات الكمالية اشارة الى كونه مداراً ومنشأ للجميع واكتفاء بما هو المقصود ههنا (قوله الذي يكون وجوده من ذاته) تأكيد لما هو المقصود فان واجب الوجود عند الاطلاق مختص بالباري عز اسمه ولا يجوز أن يطلق على غيره * وقيل احتراز عن المعلول عن علته التامة أي الواجب بالغير (قوله ان قلت الصفة الخ) اشارة الى منع الملازمة في قوله اذ لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم والجواب الاول تسليم للمنع لما فيه من تسليم المدعى ومثل هذا يفيد المستدل ولا يضره والجواب الثاني اشارة الى اثبات الملازمة بقوله وكلامنا في الجائز المباين وقوله لكن يرد عليه أي على الجواب الثاني فهو استدراك عليه يعني لو كان من جملة العالم لايلزم كونه من جملة العالم المطلق وحينئذ لا يلزم كونه من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه فيتوجه المنع حينئذ على قوله فلم يصلح محدثاً للعالم الخ ولو رجعت وقلت المراد من الحدوث الذاتي ما هو ثابت لمطلق العالم بلا نزاع وشك فيه فيكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده وحدوثه قلت هذا مما لا يساعده كلام الشارح أصلا فانه فسر الحدوث بالحدوث الزماني وقال هو الخروج من العدم الى الوجود وقال الحدوث الزماني غير ثابت بجميع أجزاء

التصديق بيان لاتحاد مؤدى الايمان والاسلام وهو لا يستلزم الترادف (قوله الا أهل بيت من المسلمين) فقد استثني المسلم من المؤمن فوجب أن يتحد الايمان بالاسلام (قوله وانما قلنا كذلك) أي قلنا الا أهل بيت ولم نقل الابيتاً (قوله وللاسلام كلمة من) لان ما كان بعضا من المسلمين هو أهل البيت لا البيت نفسه (قوله بأن الاستثناء لايتوقف على الاتحاد) بل يصح الاستثناء على تقدير أن يكون المؤمن أعم من المسلم (قوله الا بعض النحاة) والعلماء أعم من النحاة (قوله والايمان يقبل من طالبه) ولو كان الايمان غير الاسلام لم يكن مقبولا فليس غير الاسلام (قوله أنه ليس المراد غير الاسلام الخ) بل المراد ما يغاير ماصدق عليه الاسلام فيكون المعنى ومن يبتغ ما يغاير ماصدق عليه الاسلام وينفك عنه فلن يقبل منه (قوله أن يكون الاسلام أعم) من الايمان ويكون الايمان أخص ولا يوجد الايمان بدون الاسلام ويوجد الاسلام بدونه ولا يساويه في الوجود (قوله تصوير للمدعي) وهو أن الايمان والاسلام واحد (قوله بالوحدة عدم صحة سلب أحدهما عن الآخر) أي متى وجد فيه أحدهما وجد فيه الآخر واتصف به (قوله من الترادف والتساوي) أي التساوي في الوجود وهو أن يوجد كل منهما فيمن وجد فيه الآخر (قوله فبينهما تغاير ظاهر) أي بين الاسلام والايمان (قوله والأولى أن يقال الخ) في الجواب (قوله لا يستلزم تحقق مدلوله) أي لا يستلزم تحقق الاسلام فيهم فلا يلزم تحقق الاسلام بدون الايمان * وفيه نظر لان معنى قولهم آمنا صدقنا بالقلب وقوله تعالى قل لم تؤمنوا تكذيب لهم في قولهم آمنا أي انكم لم تصدقوا بالقلب وانكم كاذبون في قولكم آمنا وقوله تعالى ولكن قولوا أسلمنا تصديق لهم في قولهم أسلمنا أي إنكم أسلمتم وإنكم

العالم عند الفلاسفة وأما الحدوث الذاتي فثابت عندهم بجميع الاجزاء وتصدر بعد ذلك لاثبات الحدوث الزماني فورد عليه اشكالات وسعي في دفعها فلو كان المراد الحدوث الذاتي لما احتاج الى الاستدلال والتكلفات والتعسفات * وبعض القاصرين تحير في توجيه قوله وحمل المحدث على المحدث في الذات وذكر عجائب * منها أنه حمل المحدث على المعنى المؤثر الموجود وحمل قوله بالذات تارة على معنى بالحقيقة وتارة على معنى بلاواسطة وقال مراد المحشي حمل المحدث على المحدث بالذات أو بالواسطة مما لا يساعده كلام الشارح الا انه اكتفي بذكر قوله بالذات * وتارة قال معني مجموع قوله المحدث بالذات القديم بالذات فمعنى قول المصنف والمحدث للعالم هو الله تعالي القديم بالذات هو الله تعالى وتارة قال ومعني المحدث بالذات المنشئ الموجد للعالم بالحدوث الذاتي هو الله تعالى * وأنت تعلم أن بعضها تكلفات وبعضها هذيانات (قال الشارح مع ان العالم اسم لجميع مايصلح علماً على وجود مبدئ له) يعني اذا كان من جملة العالم يلزم محذوران * أحدهما ان يكون محدثاً لنفسه أيضاً * والثاني لزوم التناقض وهو كونه من جملة العالم وعدم كونه منها * والفاضل المحشي اعتبر مقدمة أخري معها وهي قوله والشيء لايدل على نفسه فلا يكون مدلثا ومدلولا إذ لا يكون حينئذ من العالم فيلزم التناقض وهو كونه مبدئا وعدم كونه مبدئا وماذكرناه أظهر وأخصر (قال الشارح وقريب من هذا مايقال الخ) أقول هذا دليل يدل على وجود الواجب تعالى ولو فرضنا ان الممكنات غير متناهية في نفس الامر * وتقريره ان مجموع الممكنات من حيث هو مجموع وبحيث لايشذ عنه شيء محتاج الي العلة وهي لا يجوز أن تكون نفسه ولا بعضه بل لابد أن تكون خارجة عنه فتكون واجب الوجود وواجب الوجود لا يكون الا قديماً ومن الجائز أن يكون ذلك القديم علة لكل واحد من الممكنات ويصدر عنه في كل آن أو في كل ساعة أو في كل سنة من تلك الغير المتناهية فرد من كل ماهو عماد من كل صنف من أنواع الممكنات وأصنافها من الجماد والاعراض حتي كادت أن تكون السلاسل غير متناهية فوجدنا في الممكنات سلاسل كثيرة غير مخصوصة بكل تقدير من التقادير المذكورة فلا يفتقر هذا الدليل الى بطلان التسلسل بل يتم مع فرض سلسلات كثيرة غير مخصوصة فسقط ماذكره الشارح وماذكره الخيالي وسائر المحشين فان هذا الدليل كما لايتوقف لايستلزم بطلان التسلسل أيضاً لا بنفسه كما ذكره البعض ولا بضم مقدمات كما ذكره الخيالى فتأمل وأنصف ولا تجادل مع من سعي في اهتدائك ورشدك فان العصيان سبب الحرمان من فضل المنان * نعم يرد ماذكره على تقرير الشارح ولا يرد على ماذكرنا مايقال ان علة المجموع من حيث هو مجموع ماقبل المعلول الاخير ولا يحتاج ذلك الى علة خارجة لان كل واحد منه معروض للعلية والمعلولية من جهتين وليس بمجموع ما قبل المعلول الاخير وجود على حدة غير وجود كل واحد ولكل واحد علة هي ماقبله لان مرادنا من مجموع الممكنات مجموع الماهيات الممكنة

صادقون في قولكم أسلمنا فيلزم من الآية وجود الاسلام فيهم بدون الايمان فيحتاج الى الجواب بالفرق بين الاسلام الشرعي والاسلام اللغوي كما ذكر في الشرح فتدبر (قوله ولكن قولوا آمنا) أى لم تسلموا ولكن قولوا آمنا (قوله هذا معارضة فى المقدمة) وهي أن الاسلام قبول الاحكام والاذعان وذلك حقيقة التصديق (قوله كما أن الاول معارضة) أى الاعتراض الاول وهو قول الشارح فان قيل قوله تعالى قالت الاعراب الخ (قوله أعني الاتحاد) أى اتحاد الايمان والاسلام بمعنى تساويهما فى الوجود (قوله اذا اشترط فى الشهادة) أى فى شهادة أن لا إله الا الله وأن محمداً رسوله (قوله يدل الحديث) وهو قوله عليه السلام الاسلام أن تشهد الخ (قوله وليس بشيء) أى ليس مافيد يقال الخ بشيء (قوله من الطرفين) أى عدم انفكاك كل واحد من الايمان والاسلام عن الآخر * وما ذكر من اشتراط مواطأة القلب يستلزم عدم انفكاك الاعمال التي هى الاسلام على دلالة هذا الحديث عن التصديق لكن لا يستلزم عدم انفكاك التصديق عن الاعمال فيرد السؤال على المشايخ يعنى عدم انفكاك التصديق عن الاعمال التي هي الاسلام على ما يدل الحديث (قوله على أن فيه غفولا عن توجيه الكلام) وهو أن هذا الاعتراض معارضة فى المقدمة وهذا القائل غفل عنه وظن أنه معارضة في المطلوب (قوله لا آمن من أن يشوبه شيء) فيجوز الشك في حصول الايمان المنجي (قوله من الاجماع) على أنه لا يجوز أن يقول العبد أنا مؤمن ان شاء الله ويشك فى ايمانه (قوله يعنى أنه المنجي) أى الايمان في الخاتمة هو المنجي (قوله والمردى) أي الكفر المهلك (قوله من علم الله) أي سعادة من علم الله (قوله أى ترجيح جانب الوقوع) والحق

(ان)

وهذا المجموع يحتاج في الوجود الى علة والعلة إما المجموع أي كل واحد من المجموع علة لنفسه أو لغيره وهو أيضاً محال لان الماهيات الممكنة كما لا يجوز أن تكون مبدأ لنفسها لا يجوز أن تكون مبدأ لغيرها ما لم تتصف بالوجود فلم يكن أي شيء واجب الوجود لنفي جميع الممكنات في العدم (قوله ابطال التسلسل اقامة دليل الخ) الظاهر أن مراد الشارح من الابطال هو البطلان لانه لا معنى لان يقال قد يتوهم أن هذا دليل على وجود الصانع من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلان التسلسل وليس كذلك بل هو اشارة الى أحد أدلة بطلان التسلسل فيرد عليه ما ذكر بحسب الظاهر وان أمكن دفعه بأن مراده بقوله من غير افتقار من غير استلزام كما يفهم من قوله فتكون واجباً فتنقطع السلسلة أو بأن المراد من الافتقار افتقار المستدل لا افتقار الدليل يعني من غير احتياج المستدل الى بطلان التسلسل ومع بقاء التسلسل ليس كذلك (قوله فالتمسك بأحد أدلة الخ) فيه ان التمسك بأحد أدلة بطلان التسلسل لا نسلم أنه يكون افتقارا الى ابطاله في اثبات الصانع وانما يكون كذلك لو لم يكن بدون ذلك وهو ممنوع كما ذكرنا (قوله ثبوت الواجب يتم بمجرد الخ) لا يخفى أن الكلام في اثبات الواجب الصانع لتلك السلسلة فيحتاج الى المقدمات المذكورة وبعد الانضمام تنقطع السلسلة فيثبت الواجب الصانع على تقرير الشارح وتصويره (قوله يمكن أن يستدل بهذا الدليل الخ) يريد أن اثبات الواجب الصانع موقوف على ابطال الدور أيضاً لكن الشارح اكتفى بأحدهما لظهور جريان الدليل المذكور فيه أيضاً * أقول الظاهر أن الشارح لم يتعرض لابطال الدور لظهور بطلان توقف الشيء على نفسه (قوله وهما باطلان) قيل ممنوع لم لا يجوز أن تكون ماهية كل منهما علة لوجود الآخر * والجواب أن الشيء ما لم يجب

ان قضية الحكمة تستوجب ارسال الرسل ولا تتم بدونه بشهادة البديهة لكن لما كان وجه الحكمة في أفعاله تعالى في حق عباده مجرد فضل منه تعالى وعادة لا واجباً عقلا لم يجب عليه تعالى موجب حكمته أيضاً فلا يرد عليه احتمال حكمة خفية في عدم ارسال الرسل لانه مناف لايجاب الحكمة لارسال الرسل (قوله ويخرجه عن حد المساواة) فلا توصله الى حد الوجوب والا يلزم وجوبه وهو خلاف المفروض (قوله كاستقامة أحد الطريقين) أي يرجح استقامة أحد الطريقين سلوك ذلك الطريق (قوله في الترك فلا ترجيح) أي في ترك ارسال الرسل (قوله عن هذا التوجيه) أي توجيه الشارح بقوله وفي هذا اشارة الخ (قوله من قيد موافقة الدعوى) أي موافقة الامر الخارق للعادة للدعوى (قوله في شاهد دعواه) أي فيما جعله شاهداً لدعواه (قوله كان قبل البعثة) الى الخاتم (قوله ولا أمة له هناك) فنبوة آدم عليه السلام انما هي بعد خروجه من الجنة كما ذهب اليه الاكثرون لا في الجنة كما ذهب اليه البعض (قوله ثم يرد) على ما ذكر في المواقف (قوله لم لا تكفي حواء أمة له عليه السلام في الجنة) فيه ان ارسال الرسول الى شخص واحد غير معروف ولهذا قالوا في تعريف النبي عليه السلام هو من قال الله له أرسلتك الى الناس والى قوم فلا تكفي حواء أمة لآدم عليه السلام (قوله فيكون وحياً) والوحي مختص بالنبي عليه السلام فيكون آدم عليه السلام نبياً * واعترض عليه بأن الوحي لا يستلزم النبوة لقوله تعالى (وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه) الآية ولا يتصور نبوتها * وأجيب بأن الوحي المستلزم للنبوة هو الوحي الظاهر المسمى بالوحي المتلو وهو اسماع الكلام المنظوم في اليقظة ووحي آدم عليه السلام وحي متلو كما يفهم من قوله تعالى وقلنا يا آدم اسكن الآية وأما الوحي في قوله وأوحينا الى أم موسى عليه السلام فهو بمعنى القاء المعنى في القلب أو اسماع الكلام في المنام ويقال له الوحي لغة والوحي بهذا المعنى لا يستلزم النبوة (قوله وفيه تأمل) أي في كون الامر بلا واسطة وحياً مختصاً بالنبي عليه السلام تأمل (قوله قد أمرت أم موسى) ولا يتصور نبوتها (قوله وأم عيسى عليه السلام كذلك) أي بلا واسطة (قوله لاجل التبليغ) هذا مبني على أنه تكفي حواء أمة له وقد عرفت ما فيه والحق أن نبوة آدم بعد خروجه من الجنة (قوله على التعيين) والمعجزة كلام الله تعالى وقد ذكره في الوجه الاول (قوله أو الاجمال) وهو ما ذكره في الوجه الثاني من قوله أنه نقل عنه من الامور الخارقة للعادة الخ (قوله ومبنى الاستدلال الثاني) وهو الوجه الاول من استدلال أرباب البصائر (قوله ومبنى الاستدلال الثالث) وهو الوجه الثاني من استدلال أرباب البصائر (قوله على ذلك الوجه) أي على وجه لا يتصور في غير النبي عليه السلام (قوله مع انه يجب قبول الجزية الخ) فلو كان متابعا محمدا عليه

لم يوجد كما بين في المطولات (قوله ببطل التسلسل فى جانب العلل فقط) لانه لايجوز أن يقال اذا كان كل واحد علة لما بعده فللمجموع من حيث المجموع بحيث لايشذ عنه شيْ معلول (قوله وهي لاتكون الا مجتمعة) لم يقل مرتبة لان الترتب شرط فى البرهان الثانى أيضا على ما اختاره المحشي والا لما احتاج الى الترتب الزمانى * قال بعض الافاضل ولا يحتاج الى ترتب زماني أيضا فانا نعتبر جميع النفوس الناطقة جملتين إحداهما بدون نفس زيد مثلا والاخري مع زيد ثم نطبق الجملتين فان كان بازاء كل شخص من الجملة الزائدة شخص من الجملة الناقصة كانت الناقصة مساوية للزائدة هذا خلف وان لم يكن لزم تناهي كل منهما * وأجاب عنه بعضهم باختيار الشق الثاني ومنع لزوم التناهي لجواز كون الزائد في غير المنسق واقعا فى الوسط * وقد يختار الشق الاول مطلقاً أي سواء كانت الامور الغير المتناهية مرتبة أو غير مرتبة ويقال لانسلم لزوم تساوي الجملتين فان وقوع كل جزء بازاء كل جزء من الجملتين كما يكون بالتساوي يمكن أن يكون بعدم التناهي وإن سمى مجرد ذلك تساويا فلا نسلم استحالته فيما بين التامة والناقصة بمعنى نقصان شي من جانبها المتناهي فالتعويل على الدليل السابق وان كان مختصاً بجانب العلل (قوله لانها مرتبة بحسب اضافتها الى أزمنة حدوثها) منشأ اعتبار هذه الاضافة أن التطبيق بين الجملتين يمكن على وجهين * الاول أن يلاحظ (أى) خصوصية كل واحد من آحاد الجملتين ويتوهم كل اثنين من آحادهما • والتطبيق بهذا الوجه يعم الموجود والمعدوم والمترتب وغير المترتب والمجتمع والمتعاقب لكن النفوس البشرية الصادرة عنه لا تتناهي ولا يمكننا الاستدلال بهذا الوجه على تناهي شيْ منها * والثانى أن يلاحظ آحاد الجملتين على الاجمال ويلاحظ الانطباق فيما بين آحادهما • وقد أطبقوا على أن التطبيق بهذا الوجه

السلام للخالفة (قوله بين انتهاء شرعية هذا الحكم) لما ورد في الحديث من أنه ينسخ حكم الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام ولا يبقى الا الاسلام أو السيف (قوله فالانتهاء حينئذ) أى حين بين النبي عليه السلام انتهاء شرعية الجزية (قال الشارح على جميع الشرائط) أي شرائط الراوي للحديث (قوله فيما يتعلق بامر الشرائع) أي في تبليغ الاحكام ودعوي الرسالة (قوله اذ لو جاز الخ) أي لو جاز الكذب عمداً فيما دلت المعجزة على صدقهم فيه دلالة قطعية لأدّى الى ابطال دلالة المعجزة وهو محال (قوله وهو) أي بطلان دلالة المعجزة دلالة قطعية (قوله وهكذا في السهو) عند الاكثر أي لو جاز الكذب سهواً فيما يتعلق بأمر الشرائع أى فى تبليغ الاحكام لبطل دلالة المعجزة وهو محال (قوله وقال القاضي دلالة المعجزة فيما تعمد اليه) فان المعجزة انما دلت على صدق النبي عليه السلام فيما هو متذكر له وقاصد اليه فلو جاز الكذب فيه لزم بطلان دلالة المعجزة وهو محال (قوله وأما ما كان بلا عمد الخ) أي وأما ما كان من نسيان النبي عليه السلام فلا دلالة للمعجزة على صدقه فيه فلا يلزم من الكذب بطلان دلالة المعجزة (قوله تحت التصديق بالمعجزة) أي لاتدل المعجزة على صدق النبي عليه السلام فيه لان الاحتياج الى المعجزة فيما يدعي ويقصد ولا قصد هنا فلا يكون فيه معجزة (قوله أن الفساد في الظهور) أي فى ظهور الكبيرة عن الانبياء (قوله والكلام في الصدور) أي صدور الكبيرة عن الانبياء ودليل المعجزة لايدل على فساد صدور الكبيرة عنهم *وأجيب عنه بان جواز صدور الكبيرة عنهم يستلزم جواز ظهورها عنهم بالضرورة العادية وفساد اللازم يستلزم فساد الملزوم (قوله لان اظهار الاسلام حينئذ) أي حين خوف الهلاك (قوله القاء النفس في التهلكة) والقاء النفس في التهلكة حرام (قوله ورد بانه يفضي الخ) أي جواز اظهار الكفر عند الخوف وهو بديهي البطلان وقوله يفضى الخ صرح به فى شرح المواقف (قوله إلى إخفاء الدعوة بالكلية) وترك تبليغ الرسالة (قوله وقت الدعوة) أي فى ذلك الوقت لقلة الوافق وكثرة المخالف فيكون الخوف فيه أزيد (قوله وأيضاً منقوض) أى دليلهم (قوله وفيه بحث) اعلم ان الجمهور لما ادعوا البداهة فى بطلان مدعى الشيعة أعني جواز اظهار الكفر عند خوف الهلاك كان ذلك في قوة دعوى البداهة في جواز اظهار الاسلام بل فى وجوبه ولذا لم يتعرض للمقدمة القائلة بان الاظهار القاء النفس فى التهلكة بالمنع بل نقض دليلهم بدعوة مسلمة عندهم الزاما لهم فلا طريق لهم ان يمنعوا مقدمة في أجزاء الدليل بمادة النقض فلا تغفل (قوله أي بطريق صرف النسبة الى غيرهم) أي المراد بالمصروف عن المطلوب هو المصروف الخاص بهذا الطريق فلا ينافيه جعل ترك الاولى مقابلاله فتدبر (قوله بحمل العام على ماعدا الخاص)

يمكن فيما بين الموجودات المترتبة المجتمعة في الوجود وأنه لا يمكن فى المعدومات الصرفة * واختلفوا فى الموجودات الغير المتناهية أو الغير المجتمعة فذهب المتكلمون الى جريانه فيها أيضاً لان آحاد الجملتين فيها قد اتصفت بالوجود في الجملة فيكفى تطابق بعضها لبعض في نفس الامر بخلاف المعدومات الصرفة لانه لا تطابق بين آحادها لا بحسب نفس الامر ولا بحسب فعلنا * وذهب الحكماء الى عدم امكان جريان التطبيق في الامور المتعاقبة لانها معدومة فى الحقيقة عند صد التطبيق فلا تطابق فيما بينها فى نفس الامر أيضاً وكذا الموجودات المرتبة لا توصف بالتطابق مالم تلاحظ خصوصياتها ولم يعين لكل واحد منها مرتبة والا فلا معني لمطابقة فرد منها لفرد دون فرد آخر ولهذا جوزوا تناهي الحركات الفلكية والنفوس الناطقة من جانب الماضي * والمحشي الفاضل أشار الى لزوم اعتبار الترتب لامكان التطبيق دون الاجتماع * ويمكن أن يقال انما اعتبر اضافة النفوس الى الازمنة لالزام الحكماء في قولهم بعدم تناهي النفوس . لكن يرد عليه أن أجزاء الزمان غير مجتمعة فلا يجري التطبيق فيما بين النفوس الناطقة باعتبار اضافتها الى الازمنة أيضاً على زعم الحكماء * فيل المقصود ماأفاده الحكماء لانه لا تطابق فيما بين الامور الغير المجتمعة والغير المترتبة لا بحسب نفس الامر ولا بحسب فعلنا * وأجيب بأن المراد من التطبيق الفرضي المتصور بالاجمال لا بالتفصيل ويكفي فيه الوجود في الجملة لحصول الامتياز به بخلاف المعدومات المحضة تدبر (قوله إذ كل جملة توجد الخ) علة للكفاية لا علة لمتفاوتة كما توهم * يعني ان انطباق الاجزاء المرتبة يستلزم تناهيها وتناهي الاجزاء المترتبة يستلزم تناهي حدوث النفوس الناطقة انضم المتناهي الى متناه مراراً متناهية يستلزم تناهي الكل (قوله فان الذهن لا يقدر الخ) علة لانقطاع الوهم أي أعتبار العقل فلم يكن برهان التطبيق

أي العام هو المصروف عن ظاهره والمصروف عن المطلوب العام الاجمل مقابلا لانا مصروف عن الظاهر الخاص أريد به ماعدا الخاص (قوله فيه منع الخ) إن لفظ لاشك من ألفاظ البداهة فهم ادعوا البداهة في أن خيرية الامة بحسب كمالهم في الدين فلا يرد منع (قوله بحسب سهولة انقيادهم) من غير نزاع (قوله وفيه مافيه) أي على تقدير تسليم ماذكر لا يخرج الاستدلال عن الضعف (قوله وقد يوجه) أي الاستدلال المذكور (قوله هو الاتصال) أي دخول المستثني فى المستثني منه (قوله والاولى أن يجاب) وجه الاولوية أن الجواب المذكور فى الشرح على خلاف الظاهر (قوله وفيه نظر الخ) وأجيب عنه بان الارهاصات من قبيل الكرامات كما صرح به في شرح المواقف وأن الاستدراج اهانة بالنظر الى الكرامة (قوله قلنا نحن لا ندعي الخ) أي لا معنى للكرامة الا ظهور الخارق على يد الصالحين غير مقرون بدعوى النبوة فما ظهر من مريم ليس بمعجزة لزكريا عليه السلام ولا ارهاص لعيسى عليه السلام ويؤيده علم مريم بأنه من أين حصل وأما قول الشارح فى شرح المقاصد ولا يبعد أن نسميه ارهاصاً الخ فلا حاجة اليه (قوله فالنزاع لفظي) أى النزاع في أن ماظهر من مريم كرامة لها أو ارهاص لنبوة عيسى عليه السلام لفظي (قوله ولا يخفى فساده) اذ كلامنا فى أن ماظهر من مريم نسميه كرامة أو ارهاصاً (قوله اعلم ان بينا بألف الاشباع الخ) أى بينا وبينما مشبعة أو متصلة بما المزيدة من الظروف الزمانية اللازمة الاضافة الى الجملة ولكونهما ظرفين يتضمنان معنى المجازاة لابد لهما من جواب والعامل فيهما الجواب اذا كان مجرداً من كلمة المفاجأة والا فمعنى المفاجأة كذا فى شرح الكرماني لصحيح البخاري (قوله حاصله أن الاشتباه) أي اشتباه الكرامة بالمعجزة (قوله وعند عدم الادعاء) أي عدم ادعاء الولي الرسالة لنفسه (قوله أن عد الكرامة معجزة الخ) أي جعل الكرامة معجزة باعتبار دلالتها على صدق دعوته وحقيقة نبوته لا أنها حقيقة المعجزة لما قد عرفت أن حقيقة المعجزة بحسب ظهورها على يد المدعي ومقارنتها للتحدي (قوله انما هو بطريق التشبيه) أى تشبيه الكرامة بالمعجزة (قوله قال عليه السلام والله الخ) بيان للاحسنية (قوله ومثل هذا السوق) أي مثل هذا التعبير وهو أن يقال ما أحد أفضل من فلان (قوله لاثبات أفضلية المذكور) أى الشخص المذكور في هذا السوق (قوله لم يقد التفضيل على من مات قبله عليه الصلاة والسلام) أى تفضيل أبي بكر * لا يخفى أن المقصود بيان التفاضل فيما بين الخلفاء الاربعة وأنهم أفضل الصحابة في الاحياء بعد النبي عليه السلام فلو أريد كل بشر بعده عليه السلام حصل المقصود (قوله ولذلك قال الخ) أى لعدم الصراحة (قوله وقد ذهب البعض) أى بعض أهل السنة (قوله الى سقيفة بني ساعدة) ساعدة اسم من أسماء الاسد وبه سمي الرجل وبنو ساعدة قوم من الانصار

جاريا (قال الشارح ولايرد النقض الخ) بأن يقال إن دليلكم بجميع مقدماته جار في مراتب الاعداد والمعلومات والمقدورات مع تخلف المدعي فان كلا منها غير متناه * وحاصل كلام الشارح أن يقال له غير المتناهي منه فرضي لايجري فيه برهان التطبيق وما دخل تحت الوجود منه يجري فيه برهان التطبيق فالمدعي غير متخلف لانه متناه فلا يرد على الشارح أن أول كلامه يدل على أن النقض بالمراتب المكنة من الاعداد وبالمقدورات المكنة أيضاً وان كانت موهومة فرضية وآخر كلامه يدل على ان النقض بالموجودات منها (قوله ولو سلم الخ) مستفاد من قول الشارح وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد الخ أنا لانختار في الجواب اعتبار انقطاع الوهم لانه يمكن مع عدم انقطاعه أيضاً * وفيه أنه لو لم ينقطع الوهم لوجد العقل في إزاء كل فرد من الجملة الاولى فردا من الجملة الثانية لاإلى نهاية فيلزم تساويهما بمعنى عدم الانقطاع كما في الموجودات. فاستحالة ذلك استحالة هذا وجوازه جوازه فتأمل (قوله فان مراتب الاعداد الخ) وكذا المقدورات والمعلومات فبرهان التطبيق جار في كل منهما باعتبار علم الله تعالى وان لم يكن جاريا باعتبار أوهام الناس وعقولهم وبعض القاصرين لما لم يتفطن للمراد أجاب بأن كلا منهما غير متسق فلا يجري التطبيق ولم يعلم أن التطبيق على قسمين والاتساق والترتيب شرط في أحدهما دون الآخر كما مر ذكره * وأجاب تارة بأنه لااستحالة بالنسبة الى العلم المحيط والكلام في احاطة الاوهام • ومنشؤه عدم الاطلاع على مراد الناظر والقاء كلام في البين * وبعضهم بأن علمه تعالى صفة واحدة والتكثر انما هو في تعلقاته والتعلقات أمر عدمي غير موجود لافي الخارج ولافى نفس الامر • ولوسلم وجودها في نفس الامر لانسلم عدم تناهيها لانه يجوز أن يتعلق بجميع الاشياء بتعلق (يكون)

والسقيفة بوزن الصحيفة الصفة ومنه سقيفة بني ساعدة وهي بمنزلة الدار لهم (قوله اى أتوا بكرة) أى الصحابة (قوله بشبهة هي ترك القصاص) أى ترك علي رضى الله عنه قصاص الاشخاص الذين قتلوا عثمان وقت الظهر (قوله أي الخلافة على الولاء) أى التوالي من غير فاصلة زمان (قوله فان وجوب المعرفة) أى معرفة إمام زمانه (قوله وجوب الحصول) أي حصول الامام بالفعل (قوله وهذه الادلة) المذكورة في الشرح (قوله لمطلق الوجوب) أي للوجوب على الله او على الخلق وللوجوب بدليل سمعي او عقلى (قوله اصلا) اى لاعقلا ولا سمعاً (قوله فلبطلان قاعدة الوجوب) فلا يجب نصب الامام على الله لاعقلا ولاسمعاً (قوله والحسن والقبح العقليين) أي ولبطلان قاعدة الحسن والقبح العقليين فلا يجب علينا فتعين أنه يجب علينا سمعاً (قوله وأيضا لو وجب الخ) هذا دليل آخر على أن نصب الامام ليس بواجب على الله أصلا (قوله لما خلا الزمان الخ) واللازم باطل فالملزوم مثله (قوله ومعني النسبة الى الجاهلية) بان يقال ميتة جاهلية (قوله على طريق أهل الجاهلية) قبل النبي عليه السلام (قوله وقد يقال الخ) اعتراض على الدليل السمعي بانه لم لايجوز ان يراد بالامام ههنا النبي عليه السلام (قوله هنا بالامام النبي عليه السلام) أى فى قول النبي عليه السلام من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية (قوله وقد يجاب) بجواب آخر عن قول الشارح فان قيل فعلى ماذكر الخ (قوله يرد عليه أن الشرط الخ) أصل الاستدلال أنه لو كانت العصمة شرطاً للامام لما أجمعوا على إمامة أبي بكر مع عدم قطعهم بعصمته والتالي باطل بداهة لاسترة فيه فالمقدم مثله والملازمة بينة فلا تغفل (قوله وعدم القطع انما ينافى الثانى لا الاول) أي نفى العصمة (قوله وعدم قطع أهل البيعة الخ) أهل البيعة جمهور الصحابة رحمهم الله وعدم قطعهم بعصمة أبي بكر رحمه الله بين لايقبل المنع (قوله عدم خلق الله الذنب) فيه • فغير المعصوم من خلق الله فيه الذنب فلا يرد عليه أنه انما يلزم أن يكون ظالما أن لو خلق الله فيه ذنباً مسقطاً للعدالة وهو غير لازم اذ قد يخلق الله فيه ذنباً صغيراً من غير إصرار عليه أو يخلق ذنباً مسقطاً للعدالة لكن يتوب فلا يكون ظالماً (قوله قلت معنى قوله الخ) فيه منع بل ماهية العصمة عند أهل السنة أن لايخلق الله الذنب في العبد (قوله أن مآلها وغايتها ذلك) أي أن لايخلق الله الذنب في العبد (قوله فهي ملكة اجتناب المعاصي الخ) هذا بناء على ماذكره الشارح فى شرح المقاصد حيث قال غير المعصوم أى من ليس له ملكة العصمة لايلزم أن يكون عاصياً بالفعل فضلا عن أن يكون ظالماً * لكن يحتمل أن يكون تفسير الشارح العصمة بالملكة تسامحا منه توسعة فى الجواب واعتمادا على ماذكره في هذا الكتاب فتدبر (قوله لايلزم أن

واحد أو تعلقات متناهية * وأمثال هذه الاباطيل لايليق أن تكون مكتوبة فى الدفاتر حتي لايخضر بها أوهام المبتدئين واللائق بحالنا أيضاً أن لانتعرض لسؤاله ولا لجوابه لكن نخاف أن يعجز عن حله بعض الطالبين * فنقول لايخفى أن المراد ابراد النقض بمراتب الأعداد والمقدورات والمعلومات بل بكل نوع من نعيم الجنان فان كلا منها متناه وعلمه تعالي متعلق به مفصلا فى الازل لان علمه بجميع الاشياء أزلى متعلق بجميع الجزئيات فى الازل

عندنا فيرد هذا النقض على من يقول به لاعلى من يقول بحدوث علمه ولاعلى من يخصه بالكليات * ولعل وجه التأمل هذا وليس المراد النقض بنفس علمه أو بتعلقاته فيجري برهان التطبيق فى تلك الامور الغير المتناهية بحسب علمه تعالي وان لم يجر باعتبار أوهام الناس (قوله توضيحه أن التناهي وعدم التناهى فرع الوجود الخ) يعني هذا مراد الشارح وان كان مردودا بما ذكره المحشي في القول السابق وممنوعا عند المتكلمين فانهم يقولون خلاء متناه وخلاء غير متناه وهو أمر عدمي أي معدوم فى الخارج عندهم ولايقولون بالوجود الذهني والقول بأن هذا الاتصاف وأمثاله على فرض الوجود ممنوع فانهم يقولون زمان متناه وزمان غير متناه وعدم أزلى وأبدي مع قطع النظر عن الوجود وفرضه (قوله وحاصل الدفع الخ) الظاهر أن مراد الشارح هو المفهوم الكلي وحاصل الدفع على ظاهر تقدير أن المراد من لفظ الله مفهوم واجب الوجود أو مفهوم الصانع العالم فلا يلزم الاستدراك وماذكره المحشي جواب آخر وأجاب بعضهم بأن الواحد خبر بعد خبر عن المحدث للعالم يعنى أن المحدث للعالم واحد هو الله وهذا هو المناسب للمعنى وان كان اعتبار الوصف مناسباً للتعريف باللام فانه مسئلة من العلم مطلوبة بالدليل والوصف لايحسن الا بعد العلم والثبوت عند المخاطب (قوله وهذا التوهم مع دفعه آت في

يكون عاصيا بالفعل) فان المعصية أعم من الظلم فليس كل عاص ظالما على الاطلاق كذا فى شرح المقاصد (قوله أخص من المعصية) بناء على أن الظلم ارتكاب معصية مسقطة للعدالة مع عدم التوبة والصلاح لاعلى أن الظلم هو التعدي على الغير اذ قد يكون ظلم العبد لنفسه (قوله وقد يجاب أيضاً) عن احتجاج المخالف بقوله تعالى لاينال عهدي الظالمين (قوله على أن صيغ الافعال للحدوث) لاللبقاء والاستمرار (قوله قالوا يشترط العدالة الخ) هذا تأييد لاشتراط عدم الفسق (قوله هذا انما يتم) أي انه يعلم النبي عليه السلام من أحوال الناس مالايعلمه غيره (قوله فى خصوصيات الاشخاص) أى فى لعن خصوصيات الاشخاص (قوله وأما فى الطوائف المذكورة) أى في لعن الطوائف المذكورة (قوله فلا بل ترتب اللعن الخ) أى ليس اللعن للطوائف المذكورة بالاوصاف لما أنه يعلم من أحوال الناس لان اللعن في اللغة ابعاد عن الخير فاللعن على الوصف ابعاد من الخير والمقصود النهي عن ذلك الوصف (قوله على أنه المناط) أي مناط اللعن (قوله من مقاصد الفن) أجيب عنه بانه لو سلم أنه من مقاصد الفن فليس جميع المباحث التي ذكرها المصنف بعد الفراغ من مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكلية بل أنها ليست من مهماته ومعظم مقاصده وسيذكر بعضا من جنس هذه المباحث (قوله أنه عصمه من الذنوب) أى حفظه بان لايخلق فيه الذنب (قوله لايدفع كفرهم) لان حدوث العالم مما علم ضرورة من الدين (قوله هذا في غير الاجماع القطعي الخ) أي كفر المستحل للمعصية التي ثبت كونها معصية بدليل قطعى ولم يكن المستحل مؤولا في غير ضروريات الدين متفق عليه بخلاف كفر المنكر للاجماع القطعي فان فيه خلافا فعند البعض انكار الاجماع القطعي كفر وعند البعض ليس بكفر وقد صرح به في آخر شرح المواقف (قوله لعدم اختلافهما) أى حرمة الزنا وقتل النفس (قوله فالحكمة فيه ليست ذاتية) لان حرمة الخمر تابعة لمصلحة الوقت وصوم رمضان أمر تعبدي فعدمهما لاينافي الحكمة كما في الامم السابقة (قوله لجواز أن يكون إخباراً عن كونه من المنظرين) لايخفى أن ترتيب قوله فانك من المنظرين على دعاء ابليس يأبي عن أن يكون اخباراً عن كونه من المنظرين فى قضاء الله السابق (قوله فى أمور الدنيا) لانها عامة شاملة للمؤمنين والكافرين (قوله ولا يستجاب في أمور الآخرة) لان رحمته فيها خالصة للمؤمنين (قوله يحتمل أن يكون التخصيص) أى تخصيص سليمان بالذكر (قوله لكون مافهمه سليمان أحق) وهو لا ينافى حقية مافهمه داود عليه السلام فيكون اجتهاده صوابا لاخطأ (قال الشارح لاتفرقة فى العمومات) فان قوله تعالى فاعتبروا ياأولي الابصار عام لكل فرد لا أن يكون لبعض دون بعض وحينئذ يلزم أن يكون بعض المجتهدين يحكم بالحظر وبعضهم بالاباحة في حكم واحد

فلو كان كل مجتهد مصيباً لزم جمع المتنافيين في حكم واحد (قوله إن أريد عدم الفرق) أى إن أريد بقوله لا تفرقة فى العمومات بين الاشخاص عدم الفرق بالنسبة الى الحكم الغير الاجتهادى (قوله فلا تقريب) أى لايطابق الدليل المدعي اذ كلامنا فى الحكم الاجتهادى أى قولنا المجتهد قد يخطيء يراد به أن المجتهد قد يخطيء فى الحكم الاجتهادي والدليل انما يثبت أن المجتهد يخطيء فى الحكم الغير الاجتهادى فلا تقريب (قوله وإن أريد بالنسبة الخ) أى ان أريد أنه لا تفرقة بين الاشخاص فى العمومات بالنسبة الى الحكم المطلق اجتهاديا كان أو غير اجتهادى (قوله بل هو أول المسئلة) اذ مآل قولنا المجتهد قد يخطيء الى أن التفرقة بين الاشخاص فى العمومات بالنسبة الى الحكم المطلق (قوله لا تفضيل العامة) والوجهان الاخيران يفيدان تفضيل العامة *

والفضل بيد الله يؤتيه من يشاء والله
ذو الفضل العظيم وصلى الله
على سيدنا محمد النبي
الامي وعلى آله
وصحبه وسلم

بحمده تعالى قد تم طبع هذه المجموعة الشريفة على أحسن وضع وأكمل
نظام بعد أن اعتني بتصحيحها وتنقيحها جمع من أفاضل العلماء
الاعلام * فصارت هذه المجموعة أصح ماطبع الى الآن
وكان هذا الترتيب بمعرفة الفقير الى الله الغنى
﴿ فرج الله زكي الكردى ﴾ بمطبعته
﴿ مطبعة كردستان العلمية ﴾
بمصر المحمية سنة ١٣٢٩ هجريه
على صاحبها أفضل
الصلاة وأزكى
التحية

قل هو الله أحد) يعني يتوهم من ظاهره أيضاً الاستدراك ويمكن دفعه بأن يقال المراد من الوحدة الوحدة فى صفة وجوب الوجود لافي الذات وان أمكن دفعه بجعله بدلا من الله تعالى أو خبراً عن هو لاعن الله فلا يرد أن هذا التوهم لايتأتى على بعض التقادير ودفعه أيضاً لايتأتي على ما اشتهر من أن المراد من الاحد الوحدة فى الذات * هذا آخر ما كتبه العلامة محمد الشريف رحمه الله تعالى * ولله الحمد والمنة وصلى الله على سيدنا محمد النبي الامي وعلى آله وصحبه وسلم آمين